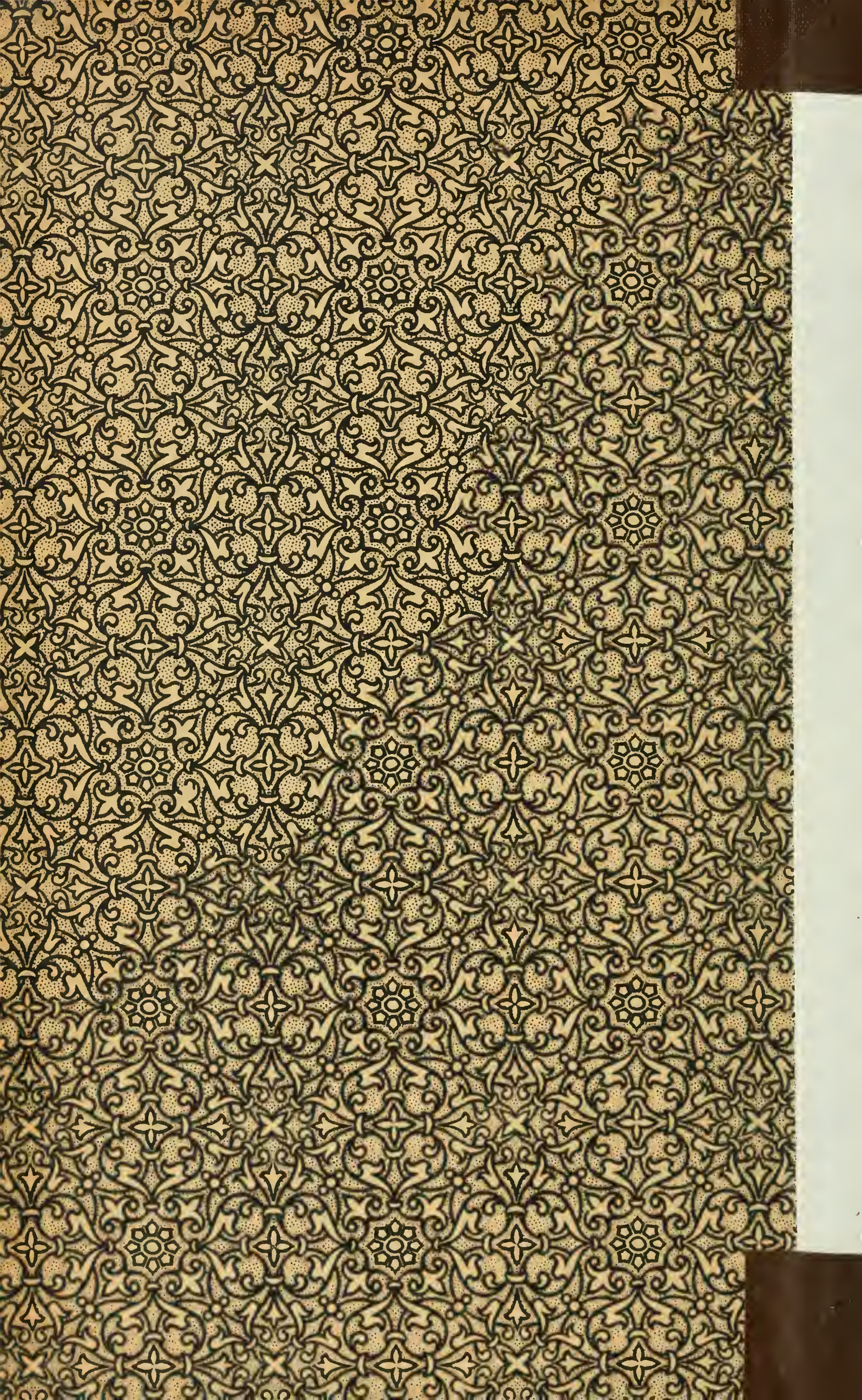








Archiv

für

Geschichte der Philosophie.



Archiv

für

Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann
und **Eduard Zeller**

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Band III.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1890.

Inhalt.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.



Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

III. Band 1. Heft.

I.

Per la storia della Sofistica greca.

Di

Alessandro Chiappelli in Napoli.

La critica storica recente ha presentata la Sofistica greca in due opposte maniere, che in mezzo alle differenze su punti secondari, si riconoscono nelle due esposizioni magistrali di essa, a cui ci riferiamo sopra le altre, quella del celebre storico inglese della Grecia, il Grote, l'altra dell' insigne espositore tedesco della filosofia antica, lo Zeller[1]). Se in parte a ragione sostiene il primo che la sofistica non sia una scuola, avente una direzione unica di pensiero e una comune tendenza, e che sotto quel nome (che secondo il Grote è una finzione Platonica) si comprendono tutte le varietà di cui era suscettibile un insegnamento così largo, nelle quali nulla ci era di comune salvo le condizioni esterne della professione sofistica, così non ha poi posto mente che queste diverse correnti di pensiero sono piuttosto momenti o atti successivi di un drama intellettuale e morale che svolge nel giro di quasi un secolo. Tra lo Zeller che, a parer nostro, eccede, forse per le necessità di

[1]) Grote History of Greece VI p. 52—97. London 1862. Zeller Philos. d. Griech. I[4] p. 932—1041.

una esposizione sistematica delle dottrine, nel presentar la Sofistica nella unità sua, ricomponendola dalle opinioni dei vari sofisti, e il Grote che non vede qui se non una moltitudine di opinioni, di tendenze varie da individuo a individuo, senza nesso ed unità ideale, noi crediamo che si apra una via media, forse anche questa volta la vera, a chi guardi la sofistica nel suo processo storico. Ci appare così l' unità sua, in quanto che nelle dottrine e massime dei Sofisti che primi fiorirono c'erano in germe le conseguenze e gli svolgimenti che i successori loro in parte logicamente, in parte per le condizioni nuove della vita sociale e per il moto accelerato della cultura arditamente ne trassero; e c'è poi anche grande varietà, perchè nella vasta corrente designata con quel nome, tanto e a torto spregiato, affluiscono da diverse parti elementi i più svariati, e perchè essa talora dilaga e devia dell' alveo che alle origini sue pareva le fosse stato segnato, giungendo così gli Epigoni fra i Sofisti ad un segno che esorbitava, per così dire, dalle previsioni e dai propositi di coloro che iniziarono quel movimento. La necessità di distinguere vari periodi e diverse generazioni di Sofisti, intraveduta da un acuto critico inglese il Sidgwick [2]), fu più chiaramente avvertita da storici più recenti, come lo Ziegler e il Köstlin in Germania [3]) e William Benn e il Jackson in Inghilterra [4]). E veramente, checchè ne dica il Grant [5]), non era sfuggita a Platone stesso, il quale ci presenta in due gruppi diversi di dialoghi la Sofistica sotto due aspetti diversi; poichè mentre nel Gorgia, nel Protagora, nel Menone è messa in luce la Retorica dei Sofisti, nell Eutidemo, nel Teeteto, nel Sofista noi assistiamo alla degenerazione della giovine Sofistica nella mania del vano disputare (Eristica). Onde se Platone mostra, fra le punture della

[2]) Sidgwick The Sophists nel Journal of philology IV, 1872 V, 1873.

[3]) Ziegler Gesch. d. Ethik. 1882 I p. 43ss. Köstlin Gesch. d. Ethik. I 1887 p. 230ss. Lo Zeller I [4], 1040 riconosce la necessità di distinguere i periodi nelle Sofistica, ma non ha sviluppata questa distinzione. Invece par dia ancora poca importanza a queste differenze il Siebeck, Untersuchungen zur Philos. der Griechen 2. Aufl. 1888 p. 38.

[4]) W. Benn The Greek Philosophers I 1882 p. 53—107. Jackson The Sophists in Encyclopaedia Britannica 1887. v. XXII. p. 263—271.

[5]) Grant The Ethics of Aristotle. I. 1874 p. 130 ss.

sua arguta ironia, di serbar rispetto alle belle massime e all' onorabilità personale di Protagora e di Gorgia, come ha senza dubbio ragione di affermare il Grote, cangia bruscamente metro quando il Socrate platonico impegna il dialogo coi giovani Sofisti, come Polo, Callicle e Trasimaco, senza lasciar però dubbio che per lui, non tanto storico quanto filosofo, la responsabilità delle massime sovversive e audacemente antisociali professate da questi ultimi, non ricada anche su quei malcauti che posero i germi di così fatali dottrine[6]). Questo sta appunto a significare la presenza di Gorgia al dialogo che si svolge fra Socrate e i discepoli o affiliati suoi, Callicle e Polo.

Se, come abbiamo ora risconosciuto, la Sofistica ha una sua vita e un suo movimento storico, questo significa anche che per noi c'è qualche cosa che ricollega i sofisti del quarto secolo ai grandi sofisti della prima generazione. E questo punto comune, lasciando lo spirito critico e sindacatore da cui tutti sono animati e i caratteri della loro professione, è il problema che nasce dall' antitesi veduta fra la natura e la legge sociale, e squadrata nei suoi più svariati aspetti e nelle più lontane applicazioni, dovute alla grande varietà dei motivi morali e sociali che s'associano a dar rilievo ora a l'uno ora all' altro dei due termini. Ora questo che è il cardine intorno a cui gira, secondo noi, tutto il moto della Sofistica, in quel che ha di più significativo, è passato pressochè inosservato alla critica recente; e mentre il Grote e il Lewes nella loro splendida rivendicazione della Sofistica hanno serbata su questo punto un assoluto silenzio[7]), solo i più recenti storici, come il Köstlin e il Benn, pare ne abbiano tenuto maggior conto[8]). Ma non era

---

[6]) Si vedano i giusti rilievi dello Ziegler. op. cit. I p. 43.

[7]) Come già nota lo Zeller I⁴ p. 1010.

[8]) Köstlin, op. cit. p. 230ss. Benn, Greek Philos. I p. 76. Così anche lo Ziegler in Philosophische Monatshefte, 1888, p. 449. e già lo Strümpell, Gesch. d. prakt. Philos. d. Griech. 1861, p. 102 ss. e l'Hildenbrand, Gesch. u. Syst. d. Rechts- u. Staatsphil. 1, 1860 p. 70—74. Ma in generale apparisce affatto secondariamente accennato negli storici della filosofia antica. Strümpell, Gesch. d. theor. Philos. d. Griech. 1854 p. 95. Schwegler, Gesch. d. griech. Philos. 3. Aufl. 1882 p. 103. Ueberweg-Heinze, Grundriss. I 7. Aufl. 1886. p. 103. Zeller, Grundriss d. gr. Philos. 1883 p. 77. Windelband, Gesch.

sfuggito all' acuto sguardo d'Aristotele, il quale negli Elenchi Sofistici[9]) aveva già rilevato come un luogo comune (πλεῖστος τόπος) dei Sofisti e anche dei più antichi fra essi (καὶ οἱ ἀρχαῖοι πάντες), questo problema di ciò che è secondo natura o secondo la legge (τὸ κατὰ φύσιν κ. κατὰ νόμον).

Il che ci porge una via naturale per ricomporre la continuità del pensiero greco fra il periodo presocratico e la Sofistica. Si suol dire degli storici che questa, mentre segna la dissoluzione d'ogni antico ordine tradizionale, è il primo ritrarsi del pensiero greco della intuizione della natura esteriore, e il raccogliersi di essa sui fatti umani della vita morale e politica, cioè nel vero campo dell' opinabile, ove si cozzano le fluttuanti opinioni ed entro cui oramai sono segnati i limiti del pensiero, poichè questo ha rinunciato ad ogni fede nella conoscenza della natura. Onde per alcuni storici la Sofistica non già Socrate apre il secondo periodo della filosofia greca. Se non che per tel modo si apre fra i due grandi periodi una lacuna, e si interrompe la continuità del processo storico, che, come il processo della natura, si manifesta nei lenti e graduali trapassi dell' una all' altra forma.

Ora da quel vasto lavorio di pensiero che con spontaneità giovanile aveva tentato fino a qui da ogni lato il problema della natura, e aveva già dati i motivi fondamentali ad ogni costruzione filosofica dei secoli posteriori, si era venuto preparando un soggetto nuovo di riflessione filosofica, derivante della stessa idea della natura quale usciva da questo vivace moto speculativo che durava da circa due secoli.

Il motivo nuovo del pensiero era questo: c'è un dato morale

---

d. alten Philos. 1888. p. 72 s. Così anche l'Heinze, Der Eudämonismus in d. griech. Philos. Berichte d. Sächs. Gesellschaft 1884. p. 722 ss.

[9]) Soph. El. c. 12. 173 a 7. πλεῖστος δὲ τόπος ἐστὶ τοῦ ποιεῖν παράδοξα λέγειν, ὥσπερ κ. ὁ. Καλλικλῆς ἐν τῷ Γοργίᾳ γέγραπται λέγων, κ. οἱ ἀρχαῖοι δὲ πάντες ᾤοντο συμβαίνειν, παρὰ τὸ κατὰ φύσιν κ. κατὰ τὸν νόμον, ἐναντία γὰρ εἶναι φύσιν κ. νόμον, κ. τὴν δικαιοσύνην κατὰ νόμον μὲν εἶναι καλὸν, κατὰ φύσιν δ' οὐ καλόν. Lo stesso si rileva da quanto dice Calliele Gorg. 483 A. Theaet. 172 b. Non vedo quindi perchè lo Zeller I[4]. 1006 chiami questa distinzione „ein Lieblingssatz der späteren sophistischen Ethik". così anche l'Heinze, Eudäm. in d. gr. Phil. p. 722. Berichte d. Sächs. Gesellsch. 1884.

nella stessa natura, o in altri termini, l'idea della natura, quale usciva dalla fisica precedente, poteva esser posta a fondamento d'un insegnamento morale? — A chi prima ficca lo sguardo per entro il mondo morale, non può sfuggire una profonda differenza fra ciò che nella coscienza morale è il fondamento che natura pone, e ciò che v' ha aggiunto la storia, la tradizione, l'educazione, il costume, la cultura o tutto quello che oggi diremmo opera dell' ambiente sociale, e che i Greci comprendevano nel termine νόμος, nel suo più ampio significato. Ed è naturale altresì che, distinte queste due parti, si manifestino al pensiero i loro frequenti contrasti: talchè ora sembri che il giusto e l'onesto sieno determinazioni naturali, e che a questa misura naturale convenga ritornare; ora invece questi concetti appariscano come un prodotto umano, frutto della vita civile. Gli uni quindi metteranno la natura (φύσις) al di sopra della legge e talora contra la legge (νόμος); gli altri invece contrapporanno questa alla natura. E ciò in un doppio modo: o come correzione e purificazione dell' informe selvaggio stato di natura, ed ecco la posizione di Protagora e l'idea del Nomos re: o come una convenzione artificiale e fittizia (θέσις) senza alcun fondamento, ed ecco le teorie sovversive degli ultimi Sofisti.

Ma prima che il problema si presenti in questi termini, è naturalmente preparato da un lento lavoro del pensiero, il quale vi giunge per vie diverse. La scienza greca era sorta non dal terreno religioso, come la cultura dell' Oriente e dell' Egitto, ma preparata dalla matematica e dall' astronomia. Da questo fondo di cultura scientifica doveva naturalmente a poco a poco venir su il pensiero che la natura delle cose obbedisca a delle leggi determinate immutabili, e che nel conoscerle stia la vera sapienza [10]). Codesta immutabilità della legge piuttostochè affermata era da prima intraveduta nella forma divina, e la legge appariva come il divino nel mondo. Così per la prima volta incontriamo in Eraclito il concetto del θεῖος νόμος che è ad un tempo la ragione e la giustizia nella natura (λόγος, δίκη) [11]), e il fondamento delle leggi

[10]) v. il frammento 107 di Eraclito ed. Bywater Oxford 1877.

[11]) Sul λόγος di Eraclito v. fr. 2. cfr. Schuster, Heraklit von Ephesus 1873 p. 18 ss. Heinze, Die Lehre vom Logos p. 49 ss. Teichmüller, Neue

umane, le quali si nutrono, com' egli dice, della legge divina[12]).

Ma d'altra parte la critica delle opinioni e delle tradizioni religiose popolari che, dopo Senofane, si faceva sempre più largo nelle scuole greche, avviava il pensiero a distinguere e via via ad opporre la vera legge divina della natura a quella massa di opinioni e di costumi (τὰ νομιζόμενα) che se ne erano dilungati sempre più, ed era stata come consacrata dalla tradizione e dalle leggi positive[13]). Codesta distinzione che anima la polemica di Senofane contra il politeismo popolare e ritorna nella critica che Empedocle ed Anassagora muovono al modo comune di rappresentarsi la generazione e distruzione della cose[14]), ci apparisce chiara anche nello scritto pseudoippocratico περὶ διαίτης, nel cui I libro da tutti oggi si riconoscono le traccie delle dottrine eraclitée. L'autore di quello scritto (che probabilmente risale al V secolo), dopo avere, nel senso di Empedocle e di Anassagora, rifiutata l'opinione comune che riconosce nelle cose un processo di generazione e di distruzione, e dopo aver sostituito il concetto meccanico della unione e separazione d'elementi immutabili, che è il processe reale nella natura, conclude ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος (De Diaet. I. c. 4); dove νόμος contrapposto a φύσις sta a indicare il linguaggio comune e la opinione comune, come presso i fisici contemporanei[15]).

Studien I p. 167ss. Zeller I⁴ p. 607ss. Tannery, Pour l'histoire de la science hellène 1887 p. 186ss. Quanto alla δίκη v. fr. 60 e la nostra memoria negli Atti della R. Accademia di sc. Morali e Politiche di Napoli 1888 p. 57ss.

[12]) Fr. 91. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου κτλ. cfr. fr. 110. Di qui il grande rispetto alle leggi civili nel fr. 100 (D. L. IX, 2).

[13]) Xenoph. Reliq. ed. Karsten 1830 Fr. 19 v. 13ss. ἀλλ' εἰκῇ μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον, προκρίνειν κτλ. Così anche Parmenide v. 56 (Stein).

[14]) Empedocl. Fragm. Karsten v. 80 e v. 346 νόμῳ δ' ἐπίφημι κ. αὐτός. Anassagora presso Simpl. Phys. 34v. 163, 26 (Diels) τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες.

[15]) I. p. 632 ed. Kühn. VI, 476 ed. Littré. Io non credo che col Teichmüller N. Studien II, 57ss., si possa intendere qui una legge di natura che contiene in sè una contrarietà (concetto certamento eraclitèo), e credo più naturale l'interpetrazione dello Zeller I⁴ p. 635. Il senso è quello stesso che

In un altro luogo (c. 11 [16])) è detto che le arti e le attività umane (τέχναι) sono una imitazione della natura, e che questa imitazione fu stabilita della mente divina (θεῶν νόος). Talchè la natura è anche per questo eraclitéo una legge divina. Se non che l'uomo conosce bensì quello che opera, ma non la natura di quello che imita. Ed ecco perchè il νόμος che è l'opera umana discorda talora dalla φύσις, come l'opera dei mortali dall'opera divina: quella mutabile sempre, questa sempre immutabile.

Il concetto qui espresso si collega nel suo fondo ad Eraclito. Poichè come questi riconosceva nella relatività e nella opposizione la condizione necessaria dell' Armonia, così non poteva ammettere un che di assolutamente buono o cattivo in natura; e la distinzione gli appariva più come opera umana, che come un dato naturale o divino [17]).

Negli scritti della collezione ippocratica, accanto a questa distinzione fra le cause naturali e quelle sottoposte alla volontà umana, riapparisce però la tendenza naturalistica a dedurre il νόμος

---

hanno le parole d'Anassagora, a proposito del nascere e perire delle cose. Τὸ δὲ γίνεσθαι κ. ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες e che ci è dato da Aristotele Soph. El. 12, 173 a 11 ὁ μὲν γὰρ νόμος δόξα τῶν πολλῶν, οἱ δὲ σοφοὶ κατὰ φύσιν καὶ κατ' ἀλήθειαν λέγουσιν. Lo Schuster, Heraklit von Ephesos 1873 p. 103 ne dà una spiegazione artificiosa. cfr. del resto Hardy, Der Begriff der Physis in d. griech. Philos. Berlin 1884 p. 45—58. E quanto alla età dello scritto posteriore ad Empedocle ed Anassagora si veda il Weygoldt, Neue Jahrbücher f. Philol. 1882 I. p. 162 s. e il nostro scritto nella Cultura 1883 p. 16 ss.

[16]) De Diaet. I, 640 ed. Kühn. VI, 486 Littré) τέχνῃσι γὰρ χρεόμενοι (οἱ ἄνθρωποι) ὁμοίῃσι ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γιγνώσκουσι. θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἑωυτῶν γινώσκοντας ἃ ποιέουσι κ. οὐ γινώσκοντας ἃ μιμέονται. . . . .

. . . .

νόμος γὰρ κ. φύσις οἷσι πάντα διαπρήσσεται οὐχ ὁμολογέει τὰ ὁμολογεόμενα. νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι αὐτοὶ ἑωυτοῖσι . . . . φύσιν δὲ πάντες θεοὶ διεκόσμησαν. τὰ μὲν οὖν ἄνθρωποι ἔθεσαν οὐδέποτε κατὰ τὸ ὠυτὸν ἔχει οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς, ὁκόσα δὲ θεοὶ ἔθεσαν ἀεὶ ὀρθῶς ἔχει. Zeller I⁴ p. 635. Teichmüller N. S. II 59 s. Hardy op. cit. p. 55 s.

[17]) Schol. Il. IV. 4 (cfr. Schuster p. 251) συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἁρμονίαν τῶν ὅλων, οἰκονομῶν τὰ συμφέροντα, ὅπερ κ. Ἡράκλειτος λέγει, ὡς τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα κ. ἀγαθὰ κ. δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν, ἃ δὲ δίκαια.

umano e i costumi dei popoli da una azione della natura[18]). Nel mirabile trattato ippocratico „Dell' aria delle acque e dei luoghi“ si distinguono bensì le differenze fra i popoli che provengono da natura o dal costume[19]); e si rileva ad es. quanto abbiano contribuito le leggi e le costituzioni dei popoli asiatici a formare il loro carattere imbelle, talchè quelli stessi che per natura vi sarebbero animosi, ne sono distolti delle consuetudini[20]). Nè meno chiara l'opposizione apparisce nel trattato περὶ φύσιος ἀνθρώπου, che sebbene non ippocratico, è certamente molto antico[21]). Nel combattere l'opinione dei fisici che reputano l'organismo umano costituito d'un solo elemento, l'A. osserva che questo dovrebbe sempre ritrovarvisi, in ogni stagione e in ogni età, sia per la opinione che ne abbiamo, sia nella natura stessa delle cose (καὶ κατὰ τὸν νόμον καὶ κατὰ τὴν φύσιν)[22]). E che qui νόμος e φύσις abbiano lo stesso valore che troveremo presso Democrito, si raccoglie da quello che si dice non molto dopo. Gli elementi costitutivi dell' uomo saranno immutabili sempre, così nell' opinione nostra come

[18]) Pure il Teichmüller N. S. II 71 quando dice che Ippocrate riduce la legge alla natura, mentre i Sofisti annullano la natura per l'opinione o il Nomos, eccede quanto ad Ippocrate, nè coglie esattamente il vero quanto ai Sofisti, come vedremo. Ma non posso nemmeno consentire collo Zeller op. cit. p. 636, che l'opposizione di νόμος e φύσις non risalga ad un epoca anteriore ai Sofisti. Gli scritti ippocratici ne sono una prova. E già l'antitesi è sottintesa dal frammento pindarico di cui parleremo, e da Democrito.

[19]) De aëre aquis et loc. 14 (II p. 59 ed. Littré) ὁκόσα δὲ μεγάλα ἢ φύσει ἢ νόμῳ (διαφέρει).

[20]) Ib. II, p. 64. ὥστε κ. εἴ τις φύσει πέφυκεν ἀνδρεῖος κ. εὔψυχος, ἀποτρέπεσθαι τὴν γνώμην ἀπὸ τῶν νόμων. cf. I p. 565 e 566 (Kühn).

[21]) Secondo Aristotele (Hist. An. III, 3. cfr. Zeller I[4], 633. Ilberg, Studia Pseudippocr. 1883 p. 9) si dovrebbe per la maggior parte a Polybo, il genero d'Ippocrate. Che Platone l'abbia conosciuto e vi abbia alluso nel Fedro, come crede Galeno ed anche di recente ha sostenuto il Poschenrieder Die Plat. Dial. in ihrem Verh. z. d. Hippok. Schriften, Landshut 1882 p. 10 ss., è difficile il consentire (cfr. la nostra recensione del Poschenrieder nella Cultura, 1883 p. 16 ss.) principalmente perchè il concetto ippocratico del Fedro 270 C, che non si possa studiare il corpo umano ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως, è espressamente contrario alle prime parole del trattato in discorso (I p. 348, Kühn).

[22]) Pseudipp. De nat. hom., 101. 1 p. 351 (K.) ἐγὼ μὲν γὰρ ἀποδείξω ἃ ἂν φήσω τὸν ἄνθρωπον εἶναι, καὶ κατὰ τὸν νόμον καὶ κατὰ τὴν φύσιν, εἰ ταῦτα ἐόντα ὅμοια, καὶ νέου ἐόντος καὶ γέροντος κτλ.

nella natura[23]). Perciò dapprima furono distinti con nomi diversi per convenzione, poi si è conosciuta la diversità della loro natura[24]). E allo stesso modo nel piccolo trattato intitolato Νόμος, che anche secondo il Littré risale ad un alta antichità[25]), si muove lamento che la medicina, per natura nobilissima fra le scienze, sia tenuta in così poco pregio dalla opinione comune e dagli stati (πόλεις). Ma alla mente del grande naturalista di Kos la varietà dei costumi dei popoli apparisce in ultimo come un opera della natura, poichè nulla, come egli dice, si produce senza la natura[26]). E poichè questa è opera divina, così di tutte le cose che avvengono agli uomimi non si può dire che l'une sieno più opera della natura o divina, le altre sieno più opera umana, ma tutte hanno in quella la loro ragione. Il trattato sopra citato è tutto un mirabile tentativo di spiegare, con una geniale anticipazione delle teorie moderne, per via dell' azione del clima e delle condizioni fisiche dei vari paesi, la varietà dei costumi dei popoli che gli abitano.

Che anzi Ippocrate, a proposito dei macrocefali onorati presso alcuni popoli, mostra di sapere che talora quello che è opera del costume o νόμος umano coll' andare del tempo diviene natura, onde alcuni caratteri fisici apparsi eventualmente per effetto di

[23]) Ib. p. 353 εἶπον δὴ ἃ ἂν φήσω τὸν ἄνθρωπον εἶναι, ἀποφαίνειν ἀεὶ ταῦτα ἐόντα καὶ κατὰ νόμον καὶ κατὰ φύσιν. Che qualche relazione fra le dottrine Democritee e quelle della scuola ippocratica vi fosse, lo prova la tradizione circa i rapporti fra Democrito ed Ippocrate (Kühn I p. X ss. Diog. IX, 24); come questo ripetersi frequente dell' opposizione fra natura e Nomos negli scritti ippocratici prova la influenza dei Sofisti. Una tradizione antica fa d'Ippocrate un discepolo di Gorgia (Kühn. Ib. Häser, Gesch. d. Medicin. 3. Aufl. I. Bd. 1874. cfr. Grundriss d. Gesch. d. Medicin. Jena 1884 p. 19 s.).

[24]) Ib. p. 353 (K.) καὶ τουτέων πρῶτον μὲν κατὰ τὸν νόμον τὰ ὀνόματα διωρίσθαι φημὶ καὶ οὐδενὶ αὐτέων τωυτὸ οὔνομα εἶναι· ἔπειτα τὰς ἰδέας κατὰ φύσιν κεχωρίσθαι κτλ.. Un senso più determinato ha l'opposizione fra νόμος e φύσις nelle prime parole del trattato, certamente spurio e assai recente, περὶ γονῆς (I p. 371 K.) Νόμος μὲν πάντα κρατύνει· ἡ δὲ γονὴ τοῦ ἀνδρὸς κτλ..

[25]) Hipp. opp. IV. 638—643 ed. Littré.

[26]) De aëre etc. c. 22. II, 76 (Littré), ἐμοὶ δὲ κ. αὐτέῳ δοκεῖ ταῦτα τὰ πάθεα θεῖα εἶναι κ. τἄλλα πάντα, κ. οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου θειότερον, οὐδὲ ἀνθρωπινώτερον, ἀλλὰ πάντα θεῖα. ἕκαστον κ. ἔχει φύσιν τῶν τοιουτέων κ. οὐδὲν ἄνευ φύσιος γίγνεται . . . . ib. γίγνεται δὲ κατὰ φύσιν ἕκαστα. cfr. I, 567, K.

abitudini, del genere di vita, possono via via fissarsi e divenir naturali [27]): mirabile anticipazione anche questa della teoria darwiniana dei caratteri accidentali come principio della variazione delle specie.

Se ora ci volgiamo ad altre scuole greche, noi troviamo che l'opposizione fra νόμος e φύσις era stata rilevata dalla scuola atomistica nel suo aspetto psicologico e conoscitivo. Poichè nella natura non ci sono che gli atomi e il vuoto, per Democrito, e questi sono gli oggetti veri della conoscenza razionale (γνησίη γνώμη) [28]), dalle qualità del soggetto dipendono solo le proprietà sensibili; sono cioè modi mutabili della sensazione (πάθη τῆς αἰσθήσεως [29]). Il sapore, il colore, sono, secondo la dottrina di Leucippo e di Democrito, per posizione (νόμῳ) non già in natura (ἐτεῇ o φύσει) [30]). La φύσις è dunque per Democrito l'obiettiva realtà del mondo esteriore, e come contrapposto ad essa il νόμος significa l'elemento soggettivo della conoscenza, o il prodotto dell' esperienza individuale. (Act. IV. 9. 8.) Quindi è che al di fuori di quest' ordine la natura significa qualche cosa di universale, d'indipendente e di precedente a tutto ciò che è consuetudine umana. Onde come il linguaggio egli non lo tiene come opera della natura ma come prodotto umano, così sono opera umana le istituzioni, e in natura non ci sono che gli atomi e il vuoto (Diog. IX. 45 ποιητὰ δὲ νόμιμα εἶναι. φύσει δ' ἀτόμους κ. κενόν). C' è anzi un ordine di fatti, i fatti biologici,

---

[27]) Ib. 14. II 58 (L). οὕτω τὴν ἀρχὴν ὁ νόμος κατειργάσατο, ὥστε ὑπὸ βίης τοιαύτην τὴν φύσιν γενέσθαι. τοῦ τε χρόνου προϊόντος ἐν φύσει ἐγένετο, ὥστε τὸν νόμον μηκέτι ἀναγκάζειν. cfr. Teichmüller. N. S. II, 70ss. Hardy. op. cit. p. 59 ss.

[28]) cfr. Hart, Zur Seelen- u. Erkenntnissl. d. Demokrit, 1886. Natorp, Archiv I. 3. p. 348 ss. L. Stein, Erkenntnissth. d. Stoa 1888 p. 30ss.

[29]) Democr. Fr. phys. 23 (Mullach) τῶν δ' ἄλλων αἰσθητῶν οὐδενὸς εἶναι φύσιν. ἀλλὰ πάντα πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης. Teophr. De Sens. 63. Doxogr. 519.

[30]) Fr. phys. I. νόμῳ γλυκὺ, νόμῳ πικρόν. νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ (φύσει presso Sext. Math. VII. 135) δὲ ἄτομα καὶ κενόν. ἅπερ νομίζεται μὲν εἶναι κ. δοξάζεται τὰ αἰσθητά. οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον κ. κενόν. cfr. Diog. IX, 45. Fr. phys. 30, 40. Teophr. De Sensu 62 (Diels Doxogr.). Hardy op. cit. p. 64 s. Zeller I^4, 772. 822 ss.

dove codesta antitesi riappare, secondo Democrito. Anche nel mondo animale ci sono delle forme ibride, prodotte, diremo oggi, della selezione artificiale, che non sono opera della natura, ma invenzione umana (ἐπίνοια ἀνθρωπίνη)[31]); e la procreazione dei figli che per istinto naturale e per antichissimi istituti non era libera nè guidata da alcun fine di utilità, è divenuta fra gli uomini, per una lunga consuetudine, una istituzione diretta dai genitori a ricavare un utile dalla propria progenie[32]).

Ma assai più che in Democrito il punto in cui questa distinzione passa dall' ordine puramente naturale o psicologico serbato fin qui, ad un valore morale, lo scuopriamo nella dottrina di Archelao, il discepolo di Anassagora. Nella sua dottrina cosmogonica, come appare da un frammento conservato da Ippolito, egli aveva cercato di spiegare per via della mescolanza dell' elemento freddo e del caldo la genesi degli organismi animali e dell' uomo, e il modo del primitivo loro nutrimento. Come le prime forme animali nate spontaneamente avevano breve vita (ὀλιγοχρόνια), così poi aquistarono consistenza mediante la mutua generazione. Ma poichè il genere umano cominciò a distinguersi dagli animali inferiori, coll' andare del tempo si elevò a vita civile, allorchè nacquero le monarchie e le leggi, le arti e le città[33]). Movendo da quest' ordine di considerazioni, Archelao sarebbe giunto a questa

---

[31]) Fr. 3 De animal. (Mullach I, 366) μὴ γὰρ εἶναι (λέγει Δημ.) φύσεως ποίημα τὸν ἡμίονον, ἀλλὰ ἐπινοίας ἀνθρωπίνης κ. τόλμης.

[32]) Fr. 184 (Fragm. Mor.) ἀνθρώποισι τῶν ἀναγκαίων δοκέει εἶναι, παῖδας κτήσασθαι ἀπὸ φύσιος κ. καταστάσιός τινος ἀρχαίης . . . . Ἡ μὲν φύσις τοιαύτη πάντων ἐστὶ ὅσσα ψυχὴν ἔχει. τῷ δὲ δὴ ἀνθρώπῳ νόμιμον ἤδη πεποίηται, ὥστε κ. ἐπαύρεσίν τινα γίγνεσθαι ἀπὸ τοῦ ἐκγόνου.

[33]) Hippol. Ref. I. 9. Doxogr. 564, 2 περὶ δὲ ζῴων φησίν, ὅτι θερμαινομένης τῆς γῆς τὸ πρῶτον ἐν τῷ κάτω μέρει, ὅπου τὸ θερμὸν κ. τὸ ψυχρὸν ἐμίσγετο, ἀνεφαίνετο τά τε ἄλλα ζῷα πολλὰ κ. οἱ ἄνθρωποι, ἅπαντα τὴν αὐτὴν δίαιταν ἔχοντα, ἐκ τῆς ἰλύος τρεφόμενα. (Diog. II. 4) ἦν δὲ ὀλιγοχρόνια. ὕστερον δὲ αὐτοῖς κ. ἐξ ἀλλήλων γένεσις συνέστη. (cfr. Anassagora presso Hippol. Ref. I, 8. Ib. Diog. II. 9.) κ. διεκρίθησαν ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἄλλων, κ. ἡγεμόνας καὶ νόμους κ. τέχνας κ. πόλεις κ. τὰ ἄλλα συνέστησαν. Questa teoria sembra sia sfuggita allo Zeller nella bella memoria „Sui precursori greci di Darwin" in Vorträge und Abhandlungen III, 1884 p. 37—51.

sentenza che „il giusto e l'ingiusto non sono per natura, ma per legge o costume“ (οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ)[34].

Ma per un altra via codesta distinzione fra la natura e l'opera della tradizione e della coscienza civile era balenata al pensiero greco. Mentre codesto fisico negava ogni elemento morale nella natura umana primitiva, i poeti lirici e tragici del V secolo, avevano intraveduto un dato morale umano nel fondamento che natura pone, e lo avevano costrapposto a ciò che la vita civile e le istituzioni umane travisandolo vi aggiungono. Se la poesia cosmogonica da Esiodo agli Orfici aveva cantate le origini fisiche del genere umano[35], Pindaro, pel quale il genere umano e il divino hanno una comune origine (Nem. VI 1ss.), in un frammento conservato da Platone[36], chiama per primo la legge tiranna degli uomini e degli Dei, e canta di essa che è cagione e suaditrice d'ogni violenza, adducendo come esempio di questa violenza contraria alla natura le opere di Heracles, che più tardi invece Prodico

---

[34]) Diog. II, 16. Ἔλεγε — τὰ ζῷα ἀπὸ τῆς ἰλύος γεννηθῆναι. κ. τὸ δίκαιον εἶναι κ. τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ. Già lo Zeller I⁴, 931 5 ha rilevato che l'unica spiegazione di questo strano accozzo è da cercarsi nel passo d'Ippolito. cfr. Ritter-Preller, Hist. Phil. Graec. ed. 7. 1888 p. 179.

[35]) Preller in Philologus VII, p. 1—60. Bouché-Leclercq Plac. Graecorum de origine generis humani, Parisiis 1871 p. 2—21.

[36]) Gorg. 484 B. Pindari fr. 146. (Lyr. Graec. 2ed., 277.) Il senso di questo frammento sarebbe ben diverso, e cioè esprimerebbe la violenza come legge di natura, se dovessero col Boeckh aggiungersi alle prime parole le altre κατὰ φύσιν, come parrebbe risultare dal paragone coll' altro luogo 488 B. πῶς φῂς τὸ δίκαιον ἔχειν κ. σὺ κ. Πίνδαρος, τὸ κατὰ φύσιν ἄγειν βίᾳ τὸν κρείττω τὰ τῶν ἡττόνων e più ancora dall' altro Legg. IV. 714 d. κ. ἔφαμέν που κατὰ φύσιν τὸν Πίνδαρον ἄγειν δικαιοῦντα τὸ βιαιότατον κτλ. e dall' altro III, 690 B. Se non che in quest' ultimo passo il senso è chiarito dalle parole che seguono καί τοι τοῦτό γε, ὦ Πίνδαρε σοφώτατε, σχεδὸν οὐκ ἂν παρὰ φύσιν ἔγωγε φαίην γίγνεσθαι, κατὰ φύσιν δέ. τὴν τοῦ νόμου ἑκόντων ἀρχήν, ἀλλ' οὐ βίαιον πεφυκυῖαν. (Il che non dà però diritto di supporre, come fa il Dissen, nel frammento Pindarico invece la lezione παρὰ φύσιν cfr. Bergk l. c.) E lo Scoliaste di Pindaro Nem. IX, 35 (Boeckh) mostra di non aver letto le parole κατὰ φύσιν; come nemmeno già Erodoto III, 38, per non parlare di scrittori posteriori, sui quali si può vedere il Bergk. l. c. Stando alla congettura del Boeckh, Pindaro avrebbe considerata la violenza di Heracles, cioè il principio della forza come un νόμος τῆς φύσεως o κατὰ φύσιν. Ma nulla ci costringerebbe anche in tal caso a pensare che il poeta lodasse codesta violenta prepotenza dei forti data da natura.

sceglierà come esempio di una coscienza nella nativa semplicità di natura.

Fr. 146. νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον
ὑπερτάτᾳ χειρί. τεκμαίρομαι
ἔργοισιν Ἡρακλέος κτλ.

Sia che s'interpetri la violenza di Heracles, che rapisce i buoi a Gerione, come necessaria per riconquistare un diritto di natura, cioè il dritto del più forte, sia che si consideri come infrazione del naturale dritto di proprietà, Pindaro sente in un modo chiaro il contrasto fra natura e convenzione umana.

Ora questo contrasto presentato nell' ordine dei sentimenti diviene un motivo tragico, specialmente in Sofocle. Nell' Antigone, l'infelice fanciulla mossa della pietà fraterna contro il divieto di seppelire il corpo di Polinice, sente in sè il conflitto ed arditamente l'afferma, fra la legge positiva e gli ἄγραπτα νόμιμα, poste nell' animo dagli dei, le quali non ora nè ieri furono stabilite, ma vivono ab eterno e niuno seppe mai quando apparvere[37]). E questa legge nella quale, come dice l'Edipo Re, vive Dio[38]), si manifesta in quel sentimento datole da natura, e che esprime con parole che scolpiscono l'eterno femineo „Io son nata non all' odio, ma all' amore“ [39]).

Se non che questo dissidio, per la prima volta apparso alla coscienza greca, fra la legge naturale e il dritto positivo nella storia, non era l'unica forma che presentasse questo vasto problema morale dell' antitesi fra natura e civiltà, e già nella corrente filosofica se n'era venuta preparando un' altra, i cui termini si dovevano poi complicare con questa più generale nel pensiero dei Sofisti.

Già nella scuola eraclitèa, come desumiamo dal Cratilo platonico, si era agitata la questione sulla φύσει ὀρθότης ὀνομάτων o

[37]) Soph. Antig. 456. οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ' ἀεί ποτε, ζῇ ταῦτα, κοὐδεὶς οἶδεν ἐξ ὅτου 'φάνη.

[38]) Oed. Rex. 871. μέγας ἐν τούτοις [νόμοις] θεός.

[39]) Antig. v. 523. οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν.

sulla ὀρθ. νόμῳ; poichè Cratilo vi sostiene l'origine naturale, Ermogene l'origine convenzionale dei nomi. Ed anche se non vogliamo far risalire ad Eraclito questa distinzione, e fare di lui un fautore di una di queste due opinioni[40]), sembra probabile che verso la metà del V secolo nel seno della sua scuola fosse sorta la dottrina della origine naturale contro l'altra dell' origine convenzionale del linguaggio. Ora il problema filologico si complicava naturalmente col più vasto problema morale. E lo vediamo dal fatto che quello si mantenne anche più tardi presso i Sofisti, come si rileva dello stesso Cratilo (391 b, cfr. Xen. Mem. III, 14. 2. Pseudippocr. De Arte I, 7. Kühn), ed ebbe parte nell' insegnamento di Prodico (384 b) come in quello di Protagora (391 c). Ma già Democrito, forse nel libro περὶ ῥημάτων ὀνομαστικόν (D. L. IX. 48), aveva contro la scuola di Eraclito sostenuta l'origine del linguaggio dall' arbitrio umano, appoggiando questa opinione sopra osservazioni proprie e nuove concernenti le relazioni respettive dei vocaboli, considerati nel loro uso[41]). E in ordine a questa opinione pure, usava, come abbiamo visto, il termine νόμος nel senso di consuetudine nata da volontà umana di elemento subiettivo (come ἔθος, ξυνθήκη), contrapposto ad ἐτεῇ; cio è in un senso direttamente opposto a quello di Eraclito pel quale νόμος era la legge divina, obiettiva, esistente nella natura.

Ma più che quest' aspetto filologico del problema, che darà luogo alle due opposte soluzioni, alla riflessione morale che spuntava in tutte le scuole s'imponeva l'aspetto che si potrebbe dire, pedagogico.

Eraclito aveva detto ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (fr. 68 Byw.), e lo avevano ripetuto più tardi Empedocle ed Epicarmo. Ma in che consista questa natura demonica dell' Ethos, in quale relazione stia col dato di natura o se non cooperi a formarlo la riflessione umana avevan lasciato indeterminato[42]). All' incontro Democrito, se i frammenti morali che portano il suo nome sono genuini,

[40]) Come, dopo il Lassalle, vuole lo Schuster, Heraklit p. 318 ss.

[41]) Procl. in Crat. 15 p. 7. Ilberg, Studia Pseudippocr. 1883 p. 50.

[42]) Sebbene Alessandro aggiunga De Fato 56· τοῦτ' ἔστι φύσις. cfr. Heinze, Der Eudämon. in d. gr. Phil. p. 50 (1884). Hardy Op. cit. p. 44 s. Empedocl. Reliq. (Karsten) v. 115.

aveva dato molto più rilievo all' opera del costume e della riflessione umana, di quello che si potrebbe aspettare da una dottrina meccanica come la sua. Sebbene la φύσις abbia per lui ben più valore del Nomos, pure sa che anch' essa è modificata profondamente dall' esercizio (ἄσκησις) e dalla cultura (διδαχή): poichè, egli dice, la maggior parte degli uomini divien migliore più per esercizio che per natura[43]); che l'istruzione diviene una seconda natura[44]); che l'esercizio e la istruzione (μάθησις) sono la via della virtu' e perciò della felicità.

Il segnale di un nuovo movimento del pensiero era dato con questo problema pedagogico, e Protagora che, sebbene maggiore di Democrito, esce dalla stessa città di Abdera, e poteva aver sentito il contatto della dottrina democritea[45]) o piuttosto di

[43]) Fr. mor. 115 πλέονες ἐξ ἀσκήσεως ἀγαθοὶ γίνονται ἢ ἀπὸ φύσιος. 131 οὔτε τέχνη οὔτε σοφίη ἐφικτέον, ἢν μὴ μάθῃ τις.

[44]) Fr. mor. 133. ἡ φύσις κ. ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι. 130 φύσεως μὲν γὰρ ἀρετὴν διαφθείρει ῥαθυμία, φαυλότητα δὲ ἐπανορθοῖ διδαχή. Fr. mor. 133. 136. 229. 235 s. cfr. Köstlin, Gesch. d. Eth. I 210.

[45]) È impossibile, a parer mio, non riconoscere la relazione fra Democrito e Protagora se paragoniamo i concetti ora esposti al Protag. 323 d ss. ὅσα δ' ἐξ ἐπιμελείας κ. ἀσκήσεως κ. διδαχῆς οἴονται γίγνεσθαι ἀγαθὰ ἀνθρώποις κτλ. Così noi sappiamo d'uno scritto di Protagora περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστήσεως che si riferiva alla costituzione sociale primitiva e da cui probabilmente è tratto il mito di Protagora nel Protagora platonico. Ora si veda già Democr. Fr. mor. (Mullach I, 351) ἀνθρώποισι τῶν ἀναγκαίων δοκέει εἶναι παῖδας κτήσασθαι ἀπὸ φύσιος κ. καταστάσιός τινος ἀρχαίης κτλ. Del resto che Protagora non già sia stato seguace poichè la cronologia non lo consente, ma abbia sentito il contatto del pensiero di Democrito (come credè già l'Hermann, Gesch. d. Plat., 190 il Brandis, Griech.-Röm. Phil. I 523 ss. il Lange, Gesch. d. Mat. I 27 ss. e ora anche il Windelband, Gesch. d. alt. Phil. p. 70) me lo fa credere, nonostante la difficoltà dello Zeller I[4] p. 947. (cfr. Natorp, Forschungen z. Erkenntnisspr. d. Alterthum 1884 p. 48 s. B. Münz in Zeitschrift f. Philos. 1888 p. 114 ss.), oltre all' essere essi nativi della stessa città, e alla testimonianza autorevole di Epicuro (Diog. IX, 53; X, 8), anche il Soggettivismo psicologico degli atomisti che è il naturale antecedente dell' individualismo nella conoscenza espresso nella formula di Protagora, come la distinzione fatta dal Locke fra qualità prime e seconde dei corpi è il punto di partenza alla dottrina di Berkeley. A ogni modo quello che ci dice Aristotele (De Gen. I, 8) intorno alla genesi dell' Atomismo, fa supporre che anche Leucippo avesse professato dottrine simili, dalle quale ben poteva avere attinto Protagora; e indirettamente lo ricaviamo dal Sistema d'Empedocle (Diels, Verhandl. d.

quella di Leucippo. riprende il problema appena accennato dal fisico e lo pone a fondamento della dottrina e della professione sofistica che sta nell' educare gli uomini (Protag. 316 d. 349 d). A quest' arte pedagogica stava dinanzi il problema se la virtù sia insegnabile o ingenita [46]; ed è questa la forma viva e pratica in cui principalmente si presenta il problema dei rapporti fra natura e legge umana nella Sofistica, cioè il problema della educazione: un soggetto. come dichiara Socrate nel Protagora platonico, intorno a cui si dibattono le più opposte opinioni. Poichè come Prodico e Ippia porranno a fondamento della moralità la natura, eliminandone tuttociò che è costume. legge. consuetudine umana, Protagora si avvedrà che per tal via si compromette lo stesso insegnamento sofistico, che suppone insegnabile la virtù ed educabile il dato primitivo della natura umana.

Intanto era l'idea della natura ciò che i primi Sofisti si trovavano dinanzi come portato del pensiero precedente. ed era naturale che a questa idea si adoprassero a riannodare l'esperienza della vita morale. e la ponessero a fondamento delle loro dottrine. Prodico di Keos e Ippia rappresentano. a parer nostro, codesto primo movimento della Sofistica greca, e segnano il punto di transizione dal Naturalismo presocratico alla riflessione morale per mezzo di una specie di naturalismo etico.

È vero bensì che per ragione cronologica Prodico ed Ippia sono d'un ventennio posteriori a Gorgia e a Protagora [47]: ma questo non toglie che essi non rappresentino una forma precedente e quasi preparatoria dell' avviamento sofistico. Se noi poniamo mente al fatto che il Socrate senofonteo non allude mai nè a Gorgia nè a Protagora, mentre è ben familiare colle dottrine di Prodico e d'Ippia; e che d'altra parte Platone ha più specialmente di mira Gorgia e Protagora. mentre gli altri due vi appariscono come

---

Stett. Philolog. 1881 p. 104 s.). Il che non toglie quindi anche la dipendenza di Democrito da Protagora cfr. Brochard Archiv II. 3. p. 375 ss. Diels. Ib. II, 4, p. 655.

[46]) Pseudopl. Eryxias 398 c. πότερον δοκεῖ εἶναι διδακτὸν ἡ ἀρετὴ ἢ ἔμφυτον.

[47]) Welcker, Prodikos von Keos in Kleine Schriften II, 1842 p. 397 ss. Zeller I⁴ p. 943, 952, 956. Frei, Quaestiones Protagoreae. 13. Diels. Rhein. Mus. XXXI, 41.

in seconda linea, siamo condotti a pensare che questi ultimi non avessero maturate le loro dottrine che non in una età molto avanzata della vita loro: fatto non punto nuovo, se ricordiamo che anche Anassagora, secondo Aristotele (met. I, 3, 984 a 13), sebbene più vecchio di Empedocle, pubblicò l'opera sua più tardi. Di Gorgia noi sappiamo realmente essere egli venuto per la prima volta ad Atene nel 427, e Protagora non molto prima del 431[48]). Al che si aggiunga che nel Menone[49]) si accenna a Sofisti anteriori a Protagora, e se questi nel dialogo platonico omonimo dichiara di potere esser per l'età padre di tutti i presenti (317c), fra questi non sembra comprendere Ippia e Prodico, che ancora non si sono raccolti intorno a lui (317d); ed aggiunge anzi d'essere stato bensì il primo a prendere il nome di Sofista, ma che ce n'erano stati prima di lui (316 d. ss.), e fra gli altri comprende anche Ippia, contro il cui insegnamento egli mostra di voler reagire (318E).

A ogni modo è certo che i giovani contemporanei di Protagora e di Gorgia presentano una forma di dottrina morale che ancora si collega alla tradizione degli antichi fisici. Il che ci è spiegato dal genere della loro cultura. Prodico, come possiamo ritrarre da due

---

[48]) Thuc. III, 86. Diod. XII, 53. Plat. Hipp. Maj. 282 B ss. Quanto a Protagora si desume dal Protag. 310 E dove si accenna ad una venuta di lui ad Atene, di poco precedente all' epoca del dialogo, che è appunto il principio della guerra del Peloponneso; e dal frammento presso Plutarco. Cons. ad Apoll. 33. Pericl. 36.

[49]) Meno 91 E κ. οὐ μόνον Πρωταγόρας, ἀλλὰ κ. ἄλλοι πάμπολλοι, οἱ μὲν πρότεροι γεγονότες ἐκείνου, οἱ δὲ κτλ. Sebbene lo Zeller op. cit. p. 943 creda che qui non si tratti di veri sofisti, ma nello stesso senso del Protag. 316 A ss, tuttavia egli riconosce che nell' Ippia Maggiore 282 E, Ippia, sebbene più giovane di Protagora, è presentato come assai avanzato in età da far concorrenza a lui. È ben possibile quindi che le teorie sociali di Protagora che nel dialogo omonimo di Platone son presentate in antitesi alla teoria della natura e all' insegnamento d'Ippia, si svolgessero storicamente in opposizione a queste, e che il suo insegnamento dapprima si limitasse alla retorica e alle discipline più strettamente attinenti alla pratica e alla vita politica, o allo svolgimento del suo principio teoretico che l'uomo sia misura delle cose. A favore di questa ipotesi starebbe il disaccordo fra questa e la sua dottrina sul valore morale della legge civile e dello stato.

allusioni d'Aristofane[50]), in nessuna delle quali, come io credo col Welcker, abbiamo dritto di supporre un senso ironico[51]), è chiamato μετεωροσοφιστής, e sembra abbia mirato a conciliare la scienza della natura col nuovo insegnamento. Ma più evidente è questo quanto ad Ippia, del quale non solo era nota la vasta dottrina nella astronomia, geometria, aritmetica, ma anche più specialmente la sua erudizione sulla antica storia mitica ed eroica della Grecia (ἀρχαιολογία). Onde nel Protagora platonico, dove è rappresentato in atto di meditare περὶ φύσεώς τε κ. τῶν μετεώρων ἀστρονομικά (315c), Protagora fa sentire il danno di tale insegnamento (318d) a cui egli contrappone il suo d'indole tutta diversa[52]).

Era ben naturale che uomini cosi versati ad un tempo nella scienza della natura, non meno dei fisici antichi, e nell' antica storia dell' Ellade si sentissero disposti a cercare nello stato sociale vicino alla natura, a cui avevan consecrati i loro studi, le norme pure ed incorrotte della vita morale e a contrapporle a tutto ciò

---

[50]) Nub. 361 οὐ γὰρ ἂν ἄλλῳ γ' ὑπακούσαιμεν τῶν νῦν μετεωροσοφιστῶν πλὴν ἢ Προδίκῳ, τῷ μὲν σοφίας κ. γνώμης οὕνεκα.
Aves. 692 (cfr. Dümmler, Akademika 1889 p. 157 s.). Lo stesso si raccoglie dall' eco che le dottrine di Prodico hanno nel pseudoplatonico Axioco 317 E. Welcker op. cit. p. 499. Secondo Galeno (De Elem. I, 9. p. 487 ed. Kühn e De pot. phys. 2, 9. II. p. 130) avrebbe scritto anch' egli sulla natura, ed è annoverato insieme agli altri fisici come Melisso, Parmenide, Empedocle. Welcker op. c. 523 ss. La notizia che apparisce assai dubbia, forse si riferiva all' efficacia che ebbe l'acribia di Prodico nelle ricerche sulla linguistica e sulla scienza fisica, come pare possa rilevarsi da un altro luogo Comm. in Hippocr. de art. 4 p. 436 d. cfr. anche Heinze, Prodikos aus Keos, Berichte d. Sächs. Gesellsch. 1884 p. 335.

[51]) Hipp. Maj. 285 b. c. d. e. Hipp. Min. 264 a. ss. Protag. 337 e. Xenoph. Symp. 4, 62. cfr. le testimonianze posteriori in Zeller I⁴ 957 s. V. Müller Fragm. Hist. Graecor. II. p. 61 ss.

[52]) Protag. 318 d. οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι λωβῶνται τοὺς νέους· τὰς γὰρ τέχνας αὐτοὺς πεφευγότας ἄκοντας πάλιν αὖ ἄγοντες ἐμβάλλουσιν εἰς τέχνας, λογισμούς τε κ. ἀστρονομίαν κ. γεωμετρίαν κ. μουσικὴν διδάσκοντες — καὶ ἅμ' εἰς τὸν Ἱππίαν ἀπέβλεψε. — Il Grote, Hist. of Greece VI p. 81 ha ragione di trovar qui un indizio della diversità di tendenze fra i Sofisti. Degli studi di Ippia intorno agli antichi fisici, rimane un vestigio nella notizia di Diogene I, 24 sopra Talete. (Müller, Fragm. Histor. Graecor. II, p. 62. Fr. 10.) E che in generale questo studio della fisica persistesse anche più tardi nelle scuole dei Sofisti, molto più di quello che non si creda comunemente, l'ha dimostrato anche il Diels Gorgias und Empedocles. Sitzungsb. d. Berl. Akad. 1884 p. 357 ss.

che appariva come prodotto di riflessione e di convenzione sociale. Ecco perchè i soggetti dell' insegnamento morale nei primi Sofisti sono tratti dal mondo eroico. Questo abito mentale di prendere i motivi del nuovo insegnamento dal passato mitico ed eroico si collegava del resto a quell' antica tendenza che si potrebbe dire genealogica dello spirito greco, che lo porta a risalire sempre alle origini della natura o della vita umana. Tendenza ben naturale in un popolo che non aveva come il centro di gravità della sua vita l'ideale nell' avvenire, verso cui si rivolgono le speranze messianiche e il profetismo e l'apocallittica della coscienza giudaica, ma aveva il punto luminoso della sua storia nel passato che la saga nazionale presentava cune eroico o divino e che aveva avuto forma d'arte nell' Epos omerico [53]. E come da questa attitudine del genio greco era uscito il mito dell' età dell' oro, tutta la poesia cosmogonica e teogonica da Esiodo agli orfici e la forma dei più antichi sistemi fisici, che risolvono il problema delle origini, e come si era rivelata più tardi nelle varie forme letterarie in quell' abito di ricollegare l'individuo a una lunga serie d'avvenimenti che risalgono fino alle origini mitiche, sia questa una storia gloriosa come nell' epinicio di Pindaro o nella genealogia di Leonida in Erodoto o nelle orazioni encomiastiche degli oratori del IV Secolo, sia una storia luttuosa e tragica come nella trilogia eschilea, cosi significava quasi un ritorno ideale ad uno stato vicino a quello di natura che pel greco ha del divino; poichè gli antichi, per dirlo con Platone, vivevano più vicini agli Dei [54].

Ora come si era fatta la genealogia del cielo e della terra, cioè s'era considerata la natura come un processo teogonico, cosi era naturale che nel primo destarsi della riflessione morale si prendessero i motivi dal passato mitico ed eroico, risalendo cosi ad uno stato più vicino alla natura. Codesto ritrarre il pensiero

---

53) v. Benn The Greek Philosophers I p. 46 s. E. Curtius Alterthum und Gegenwart. II 1886 p. 3 ss. e il mio scritto L'Idee Millenarie dei Cristiani nel loro svolgimento storico (Discorso inaug. dell' Università di Napoli) 1888 p. 5 s.

54) Phileb. 16 c. οἱ μὲν παλαιοὶ, κρείττονες ἡμῶν κ. ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες κτλ.

ai dati primitivi. in una forma di apologhi con intenti parenetici e di narrazioni mitiche, era un procedimento di cui i Sofisti trovavano i motivi nell' arte contemporanea, e sopratutto nella poesia tragica. Il Prometeo d'Eschilo rappresentava le origini della civiltà umana. Una gran parte dell' Agamennone tratta di eventi anteriori al soggetto proprio del drama, ma veduti come cause prime e fatali della tremenda catastrofe degli Atridi. Cosi nelle Eumenidi vediamo il costituirsi della famiglia per la sostituzione della potestà patria allo predominio materno, le origini del culto delle Eumenidi in Atene, e la prima forma della giustizia umana nella istituzione dell' Areopago; e in una delle prime opere di Sofocle, il Trittolemo, come pare, erano rappresentate in una forma dramatica le origini dell' agricoltura.

Ora a questo stesso modo i primi Sofisti comunicano il loro pensiero in forma di apologhi e di narrazioni, i cui personaggi sono tratti dal mondo mitico. Cosi è del mito di Heracles al bivio, il cui motivo Prodico avera tratto da Esiodo, cosi del discorso composto da Ippia sui consigli che Nestore dà al giovine Neottolemo dopo la presa di Troia (Hipp. Maj. 286 b, ss.). E tale ci apparisce nel fondo il mito di Protagora nell' omonimo dialogo di Platone.

Ma se la forma narrativa e mitica si trovava nella letteratura contemporanea, aveva la principale ragione nella tendenza del pensiero dei primi Sofisti, ad applicare l'idea della natura alla vita morale e a contrapporla al diritto sociale e positivo e alle consuetudini umane. Che la natura valga ben più di quello che lo studio e l'opera umana può aggiungervi, che la καλοκἀγαθία sia una eredità della stirpe, cioè un dato della natura, non una conquista dell' individuo, era una idea da cui era penetrata tutta la lirica e gran parte della tradizione filosofica del VI e del V secolo. Teognide, l'aristrocratico megarese, non si stanca mai dal ripètere che tutto il bene viene alla natura umana dalla nobiltà del sangue, il male dall' origine plebea (i buoni e i cattivi); che l'educazione non può nulla su chi non sia eletto da natura (εὐγενές)[55]), mentre

[55]) Theogn. 183 ss. (Bergk, 398) v. 300 ss. (B. 400) v. 429—438

al bennato la virtù discende per li rami. E sebbene in un senso diverso, Pindaro non conosce che il talento dato da natura, dinanzi al quale lo studio e l'arte si mostra impotente.

Ol. II 86. σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ. μαθόντες δὲ λάβροι
παγγλωσσίᾳ, κόρακες ὥς, ἄκραντα γαρύετον
Διὸς πρὸς ὄρνιχα θεῖον;

Concetto che ritorna nella Nemea III, 40 Olymp. IX, 100, 152—162 Isthm. 3, 4 s. Pyth. I, 41 s., ed è comune ai fisici del VI e del V secolo: poichè Eraclito, seguìto poi da Democrito, dispregia la πολυμαθίη che non nutre la mente[56]), mentre sa veramente, per lui, solo chi distingue secondo natura (διαιρέων κατὰ φύσιν fr. 2, 3).

ἀλλὰ διδάσκων
οὔ ποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθόν.

cfr. Köstlin, Gesch. d. Eth. I p. 223. Schmidt, Eth. d. alt. Gr. I p. 34 ss. e sul concetto dell' εὐγένεια, Rausch in Philos. Monatshefte 1884 p. 449—491.

[56]) Fr. 16 Byw. (cfr. fr. 17) πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει cfr. Democr. fr. 140 πολλοὶ πολυμαθέες νόον οὐκ ἔχουσι fr. 141.

II.

Zur Beurtheilung der Scholastik.

Von

J. Freudenthal in Breslau.

Weit hinter uns liegt die Zeit, in der eine oberflächliche und ungerechte Geschichtschreibung über das Mittelalter aburtheilte. Wenn man Jahrhunderte hindurch seine Wissenschaft als ein Gemisch von Aberglauben und Unwissenheit angesehen, seine Philosophie für gedankenlose Wiederholung oder traurige Verunstaltung alter Lehren ausgegeben, seine Religion als ein Erzeugniss blinden Glaubens und thörichten Meinens gering geschätzt hat, so sind diese und ähnliche Vorwürfe längst als nichtig erwiesen worden. Eine ungeahnte Fülle werthvoller wissenschaftlicher Arbeiten aus der Zeit des Mittelalters ist ans Licht getreten; eine grosse Zahl hervorragender Denker ist in ihrer ganzen Bedeutung erkannt worden: wir wissen jetzt, wie viel wir, wie auf dem Gebiete der Kunst, so auch auf dem der Wissenschaft dem Mittelalter verdanken.

Heutzutage liegt eine andere Gefahr nahe. Man ist jetzt so sehr geneigt, dem Mittelalter die lang versagte Gerechtigkeit zu theil werden zu lassen, dass man bisweilen ungerecht gegen die Forderungen und Leistungen der neuen Zeit wird und in der Ueberschätzung mittelalterlicher Wissenschaft ebensoweit geht, wie man früher in der Unterschätzung kein Maass finden konnte. Es wird nicht nutzlos sein, das an einem lehrreichen Beispiele zu erweisen, soweit es bei strengem Ausschluss aller auf Dogmatisches bezüglichen Erörterungen, über das mir kein Urtheil zusteht, möglich ist.

Wie heftig der Streit über Wesen und Bedeutung der Scholastik auch geführt ward, Eines ward von Freund und Feind zugestanden: ihre vollständige Abhängigkeit von der Kirchenlehre. Dass die scholastische Philosophie, — sowohl die des Occidentes, wie die des Orientes — die Wissenschaft in ihrer Selbständigkeit nicht anerkannt, alles Wissen dem Glauben untergeordnet habe, das ward nicht bestritten. In der Anerkennung dieser Thatsache sind, um nur einige neuere Gelehrte zu nennen, Brucker und Buhle, Hegel und Schleiermacher, J. E. Erdmann und Ueberweg, Sanseverino und K. Hase, K. Werner und Prantl, Stöckl und Kuno Fischer, Gonzalez und Reuter, Janssen und Ranke, Denifle und Eicken einig. Nur wenige der Geschichte des Mittelalters kundige Männer halten gewisse Einschränkungen dieser Sätze für gerechtfertigt[1]).

In dem neuesten umfassenden Werke, das G. Kaufmann über die Geschichte der Deutschen Universitäten verfasst hat, wird diese Auffassung bestritten[2]) — allerdings nicht überall und nicht in consequenter Durchfürung der entgegengesetzten Meinung. Bisweilen schliesst sich Kaufmann sogar der geltenden Ansicht mit Entschiedenheit an. Wir finden bei ihm folgende Aeusserungen[3]): (Die Wissenschaft) „wurde zunächst als eine Dienerin der Kirche aufgefasst. Es war eine verbreitete Vorstellung, dass die Wissenschaft deshalb zu

---

[1]) H. Ritter (Gesch. der Philos. Bd. VII S. 123 f.) leugnet die Abhängigkeit der Scholastik von der Kirche nicht (vgl. das. S. 99 f. 119 f.): er glaubt aber, dass freies Nachdenken auch mit Vorurtheilen vereinbar sei, dass „die Kirche des Mittelalters die Freiheit der Meinungen nicht mehr beschränkt habe, als die Volksbeschlüsse des Alterthums“ und dass die Gesetze, welche im Mittelalter die wissenschaftliche Forschung einengten, oft verletzt worden seien. Hiermit ist aber die Thatsache der Unfreiheit mittelalterlicher Wissenschaft zugegeben. — Ch. de Rémusats (Abélard II p. 143 f.) und Hauréaus Erörterungen (De la philos. scolast. II p. 519 f.; hist. de la philos. scol. I p. 121 f.) dringen so wenig in die Tiefe, dass sie keine Beachtung verdienen. — Beiläufig sei erwähnt, dass Rémusat fälschlich Joh. Damascenus (Dial. 1, 1) als Quelle für die im Mittelalter stehend gewordene Bezeichnung der Philosophie als Magd der Theologie ansieht (II S. 144 A. 1). In Wirklichkeit findet sich dieser Vergleich zuerst und sehr oft bei Philo (I p. 202 f. 521 f. 530 f. Mang. u. s.).

[2]) K. nimmt nur auf die christliche Scholastik Rücksicht; von ihr allein darf daher im Nachfolgenden die Rede sein.

[3]) Ich scheue die Umständlichkeit langer Citate nicht, um Ungenauigkeiten in der Wiedergabe der vielfach schwankenden Ansichten K.s zu vermeiden.

pflegen sei, dass der Mensch deshalb einen Teil seiner Kraft den frommen Uebungen und der religiösen Meditation entziehen und dem Studium zuwenden dürfe, weil die Kirche Waffen nötig habe zum Kampfe gegen die Ketzer“ (S. 2). — „Ein wesentliches Merkmal“ (der Scholastik) „liegt in der Abhängigkeit von der Tradition und zwar von der zweifachen Tradition, der kirchlichen und der klassischen“ [4]) (S. 8). — (Die Scholastiker) „waren ferner allerdings bereit, im Falle ihnen ein Widerspruch mit der Lehre der Kirche nachgewiesen wurde, einen Irrtum des Denkens anzunehmen und sich der Autorität der Kirche zu unterwerfen“ (S. 94).

Entschieden aber spricht Kaufmann an anderen Orten zu Gunsten einer ganz anderen Ansicht. „Das wissenschaftliche Treiben“, so heisst es S. 2, „entwickelte sich seit dem 10. Jahrhundert mit solcher Kraft, dass es sich in dieser dienenden Stellung nicht halten liess. Einen Höhepunkt erreichte diese Bewegung im 12. und 13. Jahrhundert; da war die Wissenschaft von dem frischesten Zuge erfüllt. . . Das war aber zugleich die Zeit, da sich die Kirche als Herrin fühlte. . . In diesem Kraftgefühl fürchtete die Kirche von der Wissenschaft nichts; gerade einer ihrer stolzesten Vertreter, der Papst Alexander III., hat wesentlich dazu geholfen, dass die Wissenschaft selbständig wurde.“ . . . Und S. 4: „Nicht

[4]) An andrer Stelle heisst es dagegen bei Kaufmann (S. 14): „Die Scholastiker . . . begnügten sich nicht mit dem Lesen und Nachahmen der alten Dichter und Schriftsteller, auch die Gegenwart lag ihnen am Herzen. . . Johannes von Salisbury sprach es als Grundsatz aus, dass die Ansichten der Modernen besonders hochzustellen seien.“ K. beruft sich hierfür auf den Prolog des Metalogicus: *Non dedignatus sum modernorum proferre sententias, quos antiquis in plerisque praeferre non dubito.* Wer Johannes von Salisbury kennt; wer auch nur seine an guten classischen Mustern gebildete Prosa gelesen hat, weiss, dass er das unmöglich meinen kann, was Kaufmann ihn sagen lässt. In der That besagen die angeführten Worte gerade das Gegentheil. Denn es handelt sich hier um den Gegensatz zweier Richtungen innerhalb der scholastischen Logik. Die zu Johannes' Zeit lebenden bedeutenden Logiker, wie Abälard, Wilh. v. Conches, Gilbert de la Porrée, werden als *moderni* den etwas älteren spitzfindigen Logikern, deren Repräsentant unter dem Namen Cornificius erscheint, als den *antiqui* vorgezogen. Und es sind gerade diese *antiqui*, welche die Autorität des klassischen Alterthums nicht anerkennen (Enth. v. 41 f.). Vgl. Prantl (Gesch. d. Log. II Abschn. XIV S. 115 f. A. 55. 219).

auf einmal setzte sich diese Vorstellung von der Selbständigkeit der Wissenschaft durch, und auch auf das von ihr gebildete Organ der Universitäten versuchten sowohl die Kirche wie der Staat die Hand zu legen, wie sich denn bei der thatsächlichen Berührung und Verbindung zahlreiche Veranlassungen ergaben, die dahin drängten. Besonders schwierig war die Auseinandersetzung mit der Kirche. Wiederholt wurde der Versuch gemacht, die Gebiete abzugrenzen, ohne dass es gelang; aber unter all den Schwankungen und Kämpfen erneute sich doch immer die Vorstellung von der Selbständigkeit der Wissenschaft und schlug in einer Generation nach der andern festere Wurzel." — S. 9 heisst es: „Das unklare Verhältniss der christlichen zu der klassischen Litteratur, die verschämte und mit Gewissensbissen begleitete Benutzung derselben, wie sie jene Wendungen des Hieronymus und Sidonius verraten, sollte durch ein offenes Verhältnis ersetzt werden, und zwar ein solches Verhältnis, das die klassische Kultur nicht bloss als Dienerin, sondern als gleichberechtigte Genossin setzte." — „Es bildete sich", so lesen wir ferner auf S. 94, „die Vorstellung heraus, dass der Wissenschaft ein grösserer Spielraum zu lassen sei, und dass die Verirrung zu falscher Lehre auf dem Wege wissenschaftlicher Untersuchung von gewöhnlicher Ketzerei zu unterscheiden sei." Und abschliessend erklärt der Verf. S. 97: „Die Scholastik war nicht nur eine Wissenschaft der Schule, sie war auch die Schule des modernen Geistes und die Schöpferin der Idee der Wissenschaft als einer selbständigen Macht [5])."

Wie Kaufmann diese letztere Ansicht mit der früher erwähnten zusammen aussprechen, Meinungen, die sich offenbar widersprechen, neben einander festhalten konnte, das zu untersuchen ist nicht

[5]) Dieser Satz entspricht dem, was Hauréau in dem phrasenreichen Abschluss seiner Darstellung (De la ph. scol. II p. 525) sagt: *ces philosophes inexperimentés et téméraires ont acquis pour nous, le premier, le plus précieux de nos biens, la liberté.* Das Urtheil Hauréaus ist unbegründet, aber es ist verständlich; denn es soll einen Gegensatz zu der Schilderung der Zeit bilden, in die er den Beginn der Scholastik setzt und von der er sagt: *l'esprit humain, enchainé à des dogmes immobiles, semblait avoir perdu jusqu'à la conscience de lui même.* Bei Kaufmann, der sich gerade hier auf Hauréau, aber nicht auf die angeführten Worte beruft, ist von diesem Gegensatze nicht die Rede.

unsre Aufgabe. Wir begnügen uns zu erklären, dass die an zweiter Stelle angeführte Ansicht zurückzuweisen und dass alle von K. für sie geltend gemachten Gründe zu verwerfen sind.

„Im 12. und 13. Jahrhundert", sagt Kaufmann, „fürchtete die Kirche von der Wissenschaft nichts; gerade einer ihrer stolzesten Vertreter, der Papst Alexander III., hat wesentlich dazu geholfen, dass die Wissenschaft selbständig wurde." Ist diese Behauptung richtig?

Die Zeit, von der K. spricht, ist es, in der in verschiedenen Ländern Europas laute Stimmen nach Unterdrückung der Wissenschaft durch die Kirchengewalt, nach Ausrottung der dialektischen Krankheit, nach Vernichtung aller gelehrten Feinde des Glaubens riefen[6]); sie ist es, in der Johann von St. Cornouailles, Petrus Cantor, Jakob von Vitri, Eustachius, Bischof von Ely, und Andere das Studium der Wissenschaften für eine gefährliche oder thörichte Beschäftigtung erklärten, in der Walter von St.-Victor verlangte, dass alle philosophische und wissenschaftliche Forschung, ja selbst die wissenschaftliche Begründung religiöser Dinge verdammt werde, in der Verdächtigung wissenschaftlicher Meinungen, erzwungener Widerruf ausgesprochener Ansichten, Verurteilung und Verbrennung ketzerischer Schriften sehr häufig waren. Am Ausgange des 11. Jahrhunderts ward Roscellin um seines Nominalismus willen verurteilt; im 12. Jahrhundert wurden die Schriften Abälards zum Feuer, er selbst zu lebenslänglicher Klosterhaft verdammt; wegen ketzerischer philosophischer Ansichten angeklagt wurden Wilhelm von Conches, Amalrich von Bène und seine Anhänger, David von Dinant, Gilbert de la Porrée, Wilhelm Brescain, Roger Bacon und zahlreiche andere gelehrte Männer. Im 13. Jahrhundert haben kirchliche Behörden verboten, die physikalischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles und die Commentare zu denselben zu lesen. Das 13. Jahrhundert ist es, in dem die Inquisition eingeführt ward, und ihre furchtbaren Glaubensgerichte haben keineswegs vor wissenschaftlicher Forschung Halt gemacht.

Von dieser Zeit sagt Hauréau, der mit der Anerkennung aller

---

[6]) Bach Dogmengesch. des Mittelalters II S. 384 f. 390 ff. Reuter Gesch. der Aufkl. II S. 12 f. 311 f.

preiswürdigen Bestrebungen des Mittelalters nicht zurückhält (De la philos. scolast. I p. 341): *Aucune liberté de langage n'était plus supportée. L'Eglise ne voulait plus entendre que les poétiques rêveries des mystiques.* Und das Schicksal der wegen ihrer philosophischen Ansichten zum Scheiterhaufen oder zu ewigem Kerker verurteilten Amalricaner entringt ihm die Klage (das. S. 401): *Entraînés loin de la voie commune par la recherche des causes, quelques hommes sont arrivés, sous les auspices de la logique, à la négation du principe de distinction. Comment sont-ils dénoncés à la multitude? non pas comme des philosophes téméraires, égarés, mais comme des artisans mystérieux d'étranges hérésies, de faux prophètes, des magiciens en commerce avec les esprists de l'abîme! Pour apaiser le Dieux jaloux . . . on condamne au plus affreux supplice ces audacieux novateurs.*

Wer aber das Urteil Hauréaus als das eines zwar nach Unparteilichkeit redlich strebenden, aber vielfach schwankenden Gelehrten zurückweisen möchte, den überzeugen wohl die Worte des kundigsten und schärfstblickenden unter den neueren Geschichtschreibern. Ranke urteilt über diese Zeit (Weltgeschichte Bd. VIII S. 403): „Demnach war die Kirche weit davon entfernt, was sie ehedem gewesen, eine Lehranstalt der Völker zu sein; sie war vielmehr nur noch eine Darstellung des Geheimnisses, zur Repräsentation und Herrschaft gegründet. Wehe dem, der von ihren Satzungen abweicht! Diese Gewalt hat zugleich eine furchtbare Polizei; die Inquisition der Dominicaner erstickte jeden Widerstand. Hohe Schulen bestanden allein nur für den gelehrten Stand, in welchen jene dem Factum der kirchlichen Oberherrlichkeit zugrunde gelegte Anschauung mit Scharfsinn ausgebildet und entwickelt wurde".

Kaufmann dagegen behauptet trotz aller der hier angeführten Thatsachen, dass „die Kirche in dieser Zeit von der Wissenschaft nichts gefürchtet habe".

K. behauptet ferner, dass Papst Alexander III. „wesentlich dazu geholfen habe, dass die Wissenschaft selbständig wurde" (S. 3). Wie steht's hiermit?

Da ist denn zunächst hervorzuheben, dass diese Worte überhaupt nur einen Sinn haben, wenn man unter Selbständigkeit der

Wissenschaft nichts anderes versteht, als Befreiung der Lehrer von gewissen äusseren Beschränkungen, den Besitz von Einnahmen und die Abschaffung lästiger Abgaben. Denn Alexander III. ist der entschiedenste Feind der Glaubens- und Denkfreiheit. Er hat die Ungläubigen excommuniciert und keineswegs darnach gefragt, ob der Unglaube auf wissenschaftlichem oder nicht wissenschaftlichem Boden entstanden sei. Er hat den ersten Ketzerkrieg, den die Geschichte kennt, mit all seinen Schrecken über Südfrankreich heraufgeführt. Er hat nur diejenige Wissenschaft begünstigt, welche sich ganz in den Dienst der Kirche stellte, „die wohldisciplinirte Bildung". wie Reuter sagt, „welche bei den Vätern der Kirche die Schätze der Weisheit und Erkenntnis sucht"[7]). — Aber allerdings auf dem von ihm berufenen Lateranconcil ist im Jahre 1179 verordnet worden, dass den Scholastern eine auskömmliche Einnahme gewährt, die Genehmigung zur Eröffnung von Schulen jedem geeigneten Bewerber erteilt, nicht aber verkauft werde, und demgemäss hat Alexander III. und haben seine Nachfolger in verschiedenen Fällen entschieden. Wer aber möchte diese den Lehrern gewährte Sicherheit der äusseren Lebensstellung wahrer Selbständigkeit der Wissenschaft gleichsetzen? Kaufmann selbst thut es nicht; denn er nimmt im Verlauf seiner Darstellung keine Rücksicht auf das, was er hier für einen Augenblick selbständige Wissenschaft genannt hat.

„Scharf kam", so heisst es ferner bei Kaufmann (S. 4 A. 1), „die Vorstellung von der Selbständigkeit der Wissenschaft zum Ausdruck in der Denkschrift, durch welche die Pariser Universität ihre Bitte um die Gebeine des Thomas von Aquino begründete." Wir finden in derselben allerdings die Worte: „*Si enim Ecclesia merito ossa et reliquias sanctorum honorat, nobis non sine causa videtur honestum et sanctum tanti Doctoris corpus in perpetuum penes nos haberi in honore.*" Wenn nun K. diese Worte, in denen das Bewusstsein eines Unterschiedes zwischen Universität und Kirche leise durchklingt, zum „scharfen Ausdruck" der Vorstellung von der Selbständigkeit der Wissenschaft umdeutet, so ist es über-

[7]) Reuter Papst Alexander III. Bd. III S. 701, vgl. S. 694 f. 704 f.

flüssig, diesen unglücklichen Irrthum auch nur mit Einem Worte widerlegen und etwa beweisen zu wollen, dass jenes Bewusstsein auch bei völliger Abhängigkeit der Wissenschaft von der Kirche vorhanden sein konnte[8]).

Doch Kaufmann kennt andere stärkere Gründe für seine Annahme. „Proben kühnen Freimuts und energischer Vertheidigung ihrer Art zu denken“ giebt ihm zufolge (S. 6 und S. 94) „eine grosse Anzahl der angesehensten Scholastiker“, die, „wie Abälard. Petrus Lombardus. Gilbertus Porretanus. Occam, Wiclif. selbst Thomas von Aquino und Bernhard von Clairvaux wegen falscher Lehren angegriffen, oder unter kirchliche Censur gestellt wurden“. Andere Beweise liefert ihm (S. 7) die Thatsache, dass „viele Universitäten bei voller Herrschaft der scholastischen Wissenschaft keinen theologischen Lehrstuhl besassen, so lange Zeit Bologna, Montpellier, Wien, Salamanca, Ilerda, Orleans, Coïmbra“. „Die Kirche“, so führt er weiter aus, „hat das Studium der Metaphysik des Aristoteles wiederholt verboten, und Aristoteles blieb dennoch der Mittelpunkt der scholastischen Studien. Ferner: Ein Scholastiker (Raymund von Sabunde) empfahl das Buch der Natur als Grundlage der Forschung. Scholastiker haben den sogenannten ontologischen Beweis für das Dasein Gottes in ähnlicher Weise wie später Kant widerlegt, haben den Unterschied von Glauben und Wissen und die Grenze dieser Erkenntnisgebiete festzustellen versucht und Scholastiker haben die Frage erörtert, ob die Theologie eine Wissenschaft sei, und haben sie teils bejaht, teils verneint.“

Was mit dem allen bewiesen werden soll, ist nicht ganz klar. Nach S. 6 f. die Behauptung, dass die Scholastik keineswegs bloss „eine durch den Zwang der Dogmen zur logischen Spielerei verderbte Philosophie“ gewesen sei, dass sie also auch wohlbegründete

[8]) In einem Manuscript der Bodlejana aus der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts (Bodley 561) lesen wir die Worte: *Aliud est ecclesia, aliud monasterium.* (Cfr. Academy 1889 No. 890 p. 361.) Will der Magister Theobald Stampensis mit diesen Worten etwa für die Unabhängigkeit der Klöster von der Kirche eintreten? — Mit grösserem Rechte als auf die Denkschrift der Pariser Universität hätte K. sich auf Aussprüche berufen können, in denen die Wissenschaft neben Religion und weltlicher Macht als besonderes Lebensgebiet genannt wird. So heisst es z. B. in der von Ptolomaeus von Lucca ver-

Gedanken und richtige Fragestellungen aufzuweisen habe. Das nun aber bedarf heute, da die Arbeiten der Scholastiker durch leicht zugängliche Ausgaben, ausgezeichnete Einzelforschungen und umfassende Geschichtswerke uns erschlossen sind, keines Beweises mehr. In der That müssten wir an dem Werthe und dem Erfolge ernsten wissenschaftlichen Strebens verzweifeln, wollten wir annehmen, dass die ungemessene Summe von geistiger Kraft, welche die Scholastik während eines Zeitraumes von mehr als sechs Jahrhunderten aufgewendet hat, gänzlich fruchtlos geblieben sei, dass sie nichts hervorgebracht habe, als „eine zur logischen Spielerei verderbte Philosophie".

Bedürfte das aber überhaupt eines Beweises, so würde er durch Kaufmanns Argumentation nicht erbracht sein. Zwei richtige Gedanken und die Versuche zur Lösung einiger sehr alten Probleme beweisen sowenig die wissenschaftliche Bedeutung einer viele Jahrhunderte umfassenden Periode geistiger Entwicklung, wie ein halbes Dutzend frischer Grashalme als Zeugniss für die Fruchtbarkeit eines Landes gelten wird. Vollkommen gleichgiltig ist ferner für die Beurtheilung des Werthes philosophischer Systeme die Thatsache, dass die Schöpfer derselben wegen falscher Lehren angegriffen wurden, dass viele Universitäten keine theologische Facultät besassen und dass man Aristoteles' Schriften studierte auch zu einer Zeit, da kirchliche Behörden dies Studium verboten hatten.

Doch offenbar thun wir Kaufmann Unrecht, wenn wir uns an den Wortlaut seiner Aeusserungen halten. Die Selbständigkeit der mittelalterlichen Wissenschaft soll durch die angeführten Thatsachen erwiesen, ihre Unabhängigkeit von der Theologie dargethan werden[9]), wie das aus späteren Ausführungen (S. 94) noch klarer hervorzugehen scheint.

---

fassten Fortsetzung von Thomas' staatswissenschaftlicher Schrift De regim. princ. II c. 16: *Tradunt enim historiae, quod in qualibet monarchia ab initio saeculi tria se invicem per ordinem comitata sunt: divinus cultus, sapientia scholastica et saecularis potestas.* Dass aber auch hier an eine selbständige Stellung der Wissenschaft überhaupt nicht gedacht wird, dass sie von der beherrschenden Gewalt der Kirche nicht abgelöst werden soll, lehrt der Zusammenhang.

[9]) So fasst auch Nitzsch Theol. Literaturztg. 1888 S. 591 die K.schen Beweise auf.

Aber auch hierfür reichen diese Gründe nicht aus. Es ist wahr, „eine grosse Zahl der angesehensten Theologen wurde wegen irriger Lehren angegriffen oder unter kirchliche Censur gestellt". Was beweist das? Eine Vereinigung antiker Philosophie mit der Lehre des Christenthums erstrebte man. Philosophische Gedanken waren als wirksamstes Ferment in die Bildung des Mittelalters eingedrungen; sie hatten zu einer Zeit, da die Dogmenbildung noch nicht abgeschlossen war, heftigen Widerstreit der Denker unter einander und Verschiedenheiten der religiösen und philosophischen Anschauungen erzeugt. Das ist eine Erscheinung, die weder für noch gegen die Selbständigkeit der Scholastik irgend etwas beweist. Dass aber jede Abweichung von der Kirchenlehre, sobald sie als solche bemerkt worden war, als ketzerisch verurtheilt, dass zahlreiche Forscher zum Widerruf von Lehren gezwungen wurden, die in wissenschaftlichem Interesse ausgesprochen waren; dass namhafte Theologen solcher Lehren wegen aus der Gemeinschaft der Gläubigen gestossen, mit Kerker und Scheiterhaufen bestraft wurden, lässt nicht auf Selbständigkeit der Wissenschaft schliessen. Und wenn selbst die treuesten und glaubenseifrigsten Diener der Kirche der Censur nicht immer entgingen; wenn selbst Lehren eines Bernhard von Clairvaux, Petrus Lombardus, Thomas von Aquino von kirchlichen Behörden als irrig verurtheilt wurden, so erkennen wir hieran nicht, wie freimüthig diese Männer waren, wie rücksichtslos sie philosophierten, sondern wie wenig hinreichte, um der Verbreitung verderblicher Irrthümer geziehen zu werden, wie unfrei die Wissenschaft war.

K. weist darauf hin, dass viele Universitäten keine theologische Facultät besassen. Aber erweist sich hieran die Selbständigkeit der mittelalterlichen Universitäten und ihrer Wissenschaft, die Unabhängigkeit von der Theologie? Die Lehrer und Schüler der Universitäten waren zum grössten Theile Geistliche; die Rectoren waren regelmässig Geistliche; die Kirche überwachte die Studien aller Facultäten; der Papst galt, wie Kaufmann selbst hervorhebt (S. 273 und 381), als höchstes Haupt der Universitäten; seine Entscheidung ward in streitigen Fragen gewöhnlich angerufen — und

da wollte man von Selbständigkeit der Universitäten sprechen, weil vielen die theologische Facultät fehlte?[10])

Uebrigens kennen wir ja die Gründe dieses unvollständigen Ausbaues der Universitäten. Einige von ihnen waren aus medizinischen oder juristischen Schulen hervorgegangen und erhielten erst eine theologische Facultät, als das Bedürfniss nach einer solchen sich herausgestellt hatte. Bei anderen sorgten Klosterschulen für die Pflege der theologischen Lehrfächer. Endlich wünschten viele Päpste, zumal die in Avignon residierenden, die als Franzosen die Interessen Frankreichs hochstellten, dass Paris der Mittelpunkt der theologischen Studien bleibe. Sie gaben der Pariser Universität ein Privilegium auf die Pflege der theologischen Disciplinen, indem sie anderen Universitäten die theologische Facultät versagten[11]). Mit welchem Rechte schliesst K. hieraus auf die Selbständigkeit der Wissenschaft?

---

[10]) Kein Geringerer als K. Hase (Kirchengeschichte [11] S. 251) nennt daher die mittelalterlichen Universitäten geradezu „kirchliche Institutionen". Ebenso Paulsen (Gesch. des gel. Unterr. S. 13 f.), Janssen (Gesch. des deutschen Volkes I S. 65), v. Eicken (Mittelalt. Weltansch. S. 597) und Andere.

[11]) Denifle Entst. d. Univ. S. 704 f.; vgl. auch Kaufmann S. 406. — Es sei gestattet, die im Texte hervorgehobenen Umstände in Bezug auf alle Universitäten, von denen Kaufmann spricht, auf Grund der neuesten Untersuchungen Denifles nachzuweisen. Von Bologna, der classischen Heimat des Rechtsstudiums, wird berichtet, dass schon im zwölften und dreizehnten Jahrhundert, also nicht eben lange nach Gründung der Universität, Theologie daselbst studiert ward; im Jahre 1360 wird auch eine theologische Facultät errichtet (S. Denifle a. a. O. S. 207 f. Kaufmann S. 192). — In Ilerda, das 1300 gegründet und hauptsächlich für Recht und Medicin bestimmt war, wird schon im Jahre 1381 auf Studierende der Theologie Rücksicht genommen (Denifle a. a. O. S. 506). — Montpellier besitzt eine der ältesten medicinischen Schulen. Im dreizehnten Jahrhundert ist von einer *universitas medicorum* die Rede; der geistliche Charakter der Schule tritt aber deutlich hervor (Denifle a. a. O. S. 342). — Das letztere gilt auch von Salamanca, und auch an dieser Universität, die 1243 gegründet war, wird schon um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts Theologie gelehrt (Denifle a. a. O. S. 483. 492). — In der Magna Charta, die König Diniz der Universität von Coïmbra gab, wird einer theologischen Facultät nicht gedacht, wohl aber heisst es in derselben ausdrücklich, dass Theologie in den Conventen der Dominicaner und Franciscaner gelehrt werden solle (Denifle a. a. O. S. 525). — Orleans besass im dreizehnten Jahrhundert eine Rechtsschule; bei der Reorganisation der Universität aber nahm König

Einen weiteren Beweis für seine Ansicht erblickt K. in der Thatsache, dass „die Kirche das Studium der Metaphysik etc. des Aristoteles wiederholt verboten hatte, Aristoteles aber trotzdem der Mittelpunkt der scholastischen Studien blieb“. Dies „blieb“ zunächst ist ungeschichtlich. Was von Aristotelischen Schriften vor dem Jahre 1209 dem Abendlande bekannt geworden war, die gesammte Logik, ist nie verboten worden. Was verboten ward, war ein durchaus Neues, waren diejenigen Schriften, die bis ins 13. Jahrhundert dem Abendlande unbekannt geblieben waren. Ihre Anerkennung stiess anfänglich auf Widerstand, wie man ja auch Hieronymus' Bibelübersetzung und des Lombarden Sentenzen zuerst mit Misstrauen aufgenommen hatte. Die Verehrung, die man für Aristoteles hegte, konnte die Bedenken gegen den neuen Lehrstoff nicht ganz heben, der von Arabern und Juden der christlichen Welt zugeführt worden war und mit pantheistischen Ketzereien sich verbunden hatte. So erklären sich die zuerst strengen, aber nie allgemeinen Verbote gewisser Aristotelischer Werke, so die späteren Milderungen, die zuletzt in Empfehlungen der früher verpönten Schriften von Seiten der kirchlichen Behörden und in Unterdrückung der von Aristoteles abweichenden Lehrmeinungen übergingen. Dass aber die Scholastiker, die während der Zeit des Schwankens Aristoteles studierten, der herrschenden Theologie sich widersetzt hätten und für die Unabhängigkeit der Wissenschaft eingetreten wären, kann Niemand behaupten.

Philipp IV. auch auf *magistri et scholares in theologia* Rücksicht; nur sollten keine Magister der Theologie creiert werden, *ne detrahatur privilegiis Romanae sedis studio concessis Parisius* (Denifle S. 261). — In Wien sollte dem herzoglichen Stiftsbriefe vom Jahre 1365 zufolge neben den anderen auch eine theologische Facultät errichtet werden *(legantur, doceantur et discantur divina scientia, quam theoloycam vocamus)*; Papst Urban V. aber bewilligte sie nicht, und erst zwanzig Jahre später ward sie von Papst Urban VI. zugelassen (Aschbach Gesch. der Wiener Univ. I S. 13. 18). Ob Rücksicht auf Prag, ob die Gründe, welche für die Avignonesischen Päpste massgebend waren, die anfängliche Beschränkung veranlasst haben, ist ungewiss. Keinesfalls aber wird man doch annehmen dürfen, dass die Päpste für die Unabhängigkeit der Universität von theologischen Einflüssen besorgter gewesen seien, als die Herzoge von Oesterreich.

Wenn Kaufmann ferner betont (S. 7), „dass Ein Scholastiker das Buch der Natur als Grundlage der Forschung empfahl. Scholastiker den ontologischen Beweis widerlegt, den Unterschied von Glauben und Wissen festzustellen versucht und die Frage erörtert haben, ob Theologie eine Wissenschaft sei", so ist schon oben hervorgehoben worden, wie wenig hiermit bewiesen ist. Keinesfalls hätte K. auf Gaunilo und Raymund von Sabunde sich berufen sollen. Wenn der Mönch von Marmoutier und mit ihm andere Scholastiker Anselms ontologischen Beweis verwarfen, so ist hiermit über ihre Stellung zur Kirchenlehre nichts entschieden. Wir wissen nicht einmal, ob Gaunilo im Interesse der Aufklärung, oder im Dienste des unreflectierten Glaubens gegen Anselm sich gewendet hat. — Raymund von Sabunde aber schreibt um 1435, also in einer Zeit, da auch innerhalb der Scholastik ein neuer Geist die Schwingen regte. Niemand wird ihn als den rechten Repräsentanten scholastischer Wissenschaft betrachten. — Im übrigen war Raymund weit entfernt, die Philosophie als unabhängig von der Kirchenlehre anzusehen. Seine interessante methodologische Forderung, dass die rationale Theologie mit der Naturerkenntniss beginnen müsse, hat keineswegs das Ziel, die Wissenschaft von der Kirche abzulösen. Das spricht der Prolog seiner Hauptschrift deutlich genug aus, in dem es heisst[12]: „Zu Lob und Ruhm der höchsten und glorreichsten Dreieinigkeit, der Jungfrau Maria und des gesammten himmlischen Heeres; im Namen unsres Herrn Jesus Christus, zu Nutz und Frommen aller Christen folgt die Wissenschaft des Buches von den Geschöpfen. . . . Sie ist die Wissenschaft, durch welche man ohne Schwierigkeit alles zu erkennen vermag, was in der heiligen Schrift enthalten ist, durch welche der ganze katholische Glaube in untrüglicher Weise als wahr, jede dem katholischen Glauben widerstrebende Secte aber als irrend und fehlgehend erwiesen wird." Und am Schlusse des Prologs finden wir die nicht minder bezeichnenden Worte: „Und weil die hochheilige Römische Kirche die Mutter aller

[12]) Derselbe liegt mir in der Ausgabe der *Theologia naturalis* vom Jahre 1502 (*Nuremberge per Anthonium Koberger*) vor.

gläubigen Christen, die Lehrmeisterin und Richtschnur des Glaubens und der Wahrheit ist, darum sei ihrer Entscheidung Alles vollständig unterworfen, was immer in diesem Buche gesagt und enthalten ist.“ Kann man nach diesen Erklärungen einen in dieser Schrift ausgesprochenen Gedanken als Beweis für die Selbständigkeit der scholastischen Wissenschaft ansehen?

Doch wir würden alle anderen Beweise entbehren können, wenn Eine Behauptungs K.s als zutreffend anerkannt werden dürfte. S. 94 sagt er: „Es bildete sich die Vorstellung heraus, dass der Wissenschaft ein grösserer Spielraum zu lassen sei und dass die Verirrung zu falscher Lehre auf dem Wege wissenschaftlicher Untersuchung von gewöhnlicher Ketzerei zu unterscheiden sei.“ — Leider aber hat K. gerade diese Behauptung mit nichts zu beweisen versucht. Und doch ist sie so kühn, widerspricht sie so sehr Allem, was man über das Verhältniss der mittelalterlichen Wissenschaft zur religiösen Ueberlieferung bisher angenommen hat, dass man, ehe man sie widerlegt, erst Gründe zu hören verlangen muss. Das Schicksal aller derer, welche Gelehrsamkeit und Wissenschaft vor Verurtheilung nicht schützen konnten, weder in der frühen noch in der späteren Zeit des Mittelalters, lässt befürchten, dass entscheidende Gründe nicht aufzufinden sein werden[13]).

Wie Kaufmann bisweilen seinen eigenen Behauptungen entschieden widersprochen hat, so hat er sie an anderem Orte wenigstens eingeschränkt. So erklärt er einmal (S. 4): „Im Mittelalter trat (die Idee von der Selbständigkeit der Wissenschaft) erst nur schüchtern auf und unter allerlei Verhüllungen, flüchtete aus dem Konflikte mit der mächtigen Kirche sogar zu dem wunderlichen Satze, dass etwas nach der Philosophie wahr sein könne, was nach der ebenfalls als Wahrheit anzunehmenden Lehre der Kirche falsch sei und umgekehrt. Man gab die Einheit der Wahrheit verloren, um die Selbständigkeit der Wissenschaft behaupten zu können“ u. s. w.

---

[13]) K.s Behauptung widerspricht auch durchaus dem im Mittelalter feststehenden Begriffe der Ketzerei. Vgl. die von Hahn Geschichte der Ketzer I S. 1 f. angeführten Stellen.

Es bleibe dahingestellt, ob sich diese Meinung, „die Idee von der Selbständigkeit der Wissenschaft sei im Mittelalter erst nur schüchtern aufgetreten“, mit anderen Erklärungen vereinigen lasse, denen zufolge diese „Idee in einer Generation nach der anderen festere Wurzeln geschlagen habe“, „das wissenschaftliche Treiben sich nicht in dienender Stellung habe halten lassen“, die classische Cultur „nicht als dienende sondern als gleichberechtigte Genossin“ angesehen worden, die Scholastik „Schöpferin der Idee der Wissenschaft als einer selbständigen Macht“ sei und was sonst dem Entsprechendes oben mitgetheilt worden ist. Aber auch was Kaufmann für die von ihm hier sehr eingeschränkte Ansicht anführt, beweist gegen, nicht für dieselbe. In der Behauptung, etwas könne in der Theologie wahr sein, was die Philosophie für unwahr erklärte, zeigt sich das Bewusstsein einer Kluft zwischen diesen beiden Mächten, die keine Kunst der Interpretation, keine Anstrengung der Dialektik zu überbrücken vermochte. Sie ist eine Ausflucht[11]), von Freidenkern ersonnen, um dem verdammenden Urtheile der übermächtigen kirchlichen Obrigkeit die eigene Ueberzeugung nicht vollständig opfern zu müssen, aber kein sicherer Hafen für eine selbständige Wissenschaft. Wäre die Wissenschaft wirklich frei gewesen, hätte man zu der Idee ihrer Selbständigkeit wenn auch nur schüchtern sich bekannt, so würde diese traurige, aller Vernunft hohnsprechende Ausflucht von Niemandem benutzt worden sein. Eine selbständige Wissenschaft bedarf keiner lügenhaften Ausreden, um für ihre Ergebnisse einen Freibrief zu erhalten. Aber weil die Vorstellung einer selbständigen Wissenschaft noch keine Wurzeln gefasst hatte, weil die Scholastik vollständig unter der Botmässigkeit der Theologie stand, war man gezwungen, die Gegnerschaft gegen herrschende Lehren hinter einer Absurdität zu verstecken und zu erklären, dass philosophische Wahrheiten theologische Irrthümer sein könnten und umgekehrt.

Hiermit könnten wir von Kaufmanns Schrift Abschied nehmen, wenn es uns nur um Widerlegung seiner Ansicht und nicht vielmehr um Ermittelung der Wahrheit zu thun wäre. Die That-

[11]) Reuter Gesch. der Aufklärung II S. 144. 152 f. 175. 347 A. 7.

sachen aber, auf die er sich beruft, umfassen nicht alle und nicht die stärksten Gründe, die der Vertheidiger der Selbständigkeit mittelalterlicher Wissenschaft für sich geltend machen könnte. Diese Gründe zu erörtern dürfen wir nicht unterlassen.

Neben der mächtigen tief religiösen Bewegung, welche durch das Mittelalter geht, macht eine aufklärerische, der Religion feindliche Strömung sich geltend. Es treten neben den streng kirchlich gesinnten Scholastikern frei denkende Männer auf, welche principiell das Recht der Autorität bekämpfen, die Vernunft als höchste Instanz in allen wissenschaftlichen Dingen bezeichnen, die Theologie der Philosophie unterordnen. Und es sind nicht einflusslose unbedeutende Gelehrte, welche diese Gesinnung hegen, sondern hervorragende Denker, Männer, die auf die Entwicklung der Scholastik nachhaltig eingewirkt haben. Sie haben, so sollte man meinen, der Idee einer selbständigen Wissenschaft die Bahn gebrochen: sie zeigen, dass der Gedanke, die Vernunft dürfe von der Autorität nicht unterdrückt werden, die Philosophie müsse unabhängig von der Theologie sein, auch im Mittelalter tiefe Wurzeln geschlagen hat.

Auch blieb es nicht bei dem blossen Aussprechen dieser allgemeinen Gedanken. Aus dem Grunde der philosophischen Forschungen des Mittelalters erhebt sich ein skeptischer, antireligiöser Geist, der die Grundlagen der Kirchenlehre bedroht und das Ganze der religiösen Ueberlieferung freier wissenschaftlicher Ueberzeugung preisgiebt. Man fordert Beweise für die Echtheit des katholischen Glaubens; man stellt die Hauptreligionen der Erde einander gleich; man verneint alle religiöse Wahrheit; man erklärt, die Theologie stütze sich auf Fabeln. Man hebt den biblischen Schöpfungsgedanken zu Gunsten der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Welt auf; man bestreitet die Auferstehung des Leibes, die Unsterblichkeit der Seele, die göttliche Vorsehung; man identificiert Gott und Welt.

Bedarf es stärkerer Beweise für das Vorhandensein einer von aller Rücksichtnahme auf die herrschende Theologie freien, unabhängigen Philosophie?

Allerdings. Begnügt man sich nicht mit allgemeinen Sätzen,

betrachtet man die angeführten Lehren und Erklärungen in ihren geschichtlichen Bedingungen und Zusammenhängen, so wird man auch sie nicht als beweiskräftig ansehen. Es zeigt sich, dass in jenen Aeusserungen entweder vorübergehende Stimmungen zu Tage treten, die zu folgerichtiger Durchführung nicht gelangen konnten und denen entgegengesetzte Ansichten sofort gegenübergestellt wurden, oder dass sie, wie oft auch sich vordrängend, doch immer schnell unterdrückt, vereinzelte Erscheinungen blieben und als charakteristische Ergebnisse mittelalterlicher Forschung nicht betrachtet werden dürfen. So wird der Gegensatz von Vernunft (ratio) und Autorität (auctoritas) oft hervorgekehrt und die Vernunft über die Autorität gestellt; aber sobald die Consequenz aus diesen Sätzen gezogen und der Vorwurf der Häresie erhoben wird, wird zurückgenommen, was gegen die Geltung der Kirchenlehre behauptet worden war. Es werden die kühnsten, der Religion widersprechenden Sätze ausgesprochen; aber die Vertreter solcher Ketzereien werden schnell zum Widerruf gezwungen, oder durch jede Art der Abschreckung und Bestrafung unschädlich gemacht; sie bleiben daher ohne Einfluss auf den wahren Geist der Scholastik [15]).

Der freieste Denker der älteren Zeit ist Johannes Scotus Erigena. An Augustin anknüpfend, erklärt er: Die Vernunft ist der Natur nach, die Autorität der Zeit nach das Erste; deshalb hat jene eine grössere Bedeutung als diese. Der Vernunft steht die höchste Entscheidung zu; alle Erkenntniss muss auf Philosophie zurückgehen [16]). Aber das Alles wird gelehrt, nicht um die Philosophie oder die Wissenschaft über die Religion zu stellen, sondern um die Identität beider darzuthun. Für Johannes Scotus giebt es überhaupt keinen Conflict zwischen ihnen. Offenbarung ist ihm

[15]) Die nachfolgenden Erörterungen über das Verhältniss der Vernunft zur Autorität im Mittelalter gehen von den gründlichen und geistvollen Untersuchungen Reuters aus. Von Eicken (Mittelalt. Weltansch. S. 606 f.) hat sie nicht berücksichtigt und kommt daher zu ganz irrigen Anschauungen. Sehr beachtenswerth sind dagegen die feinen Bemerkungen Diltheys Geistesw. I S. 347 f.

[16]) De div. nat. I, 66 p. 513 B; de praed. I c. 1 p. 357 C; Christlieb Joh. Scotus Erigena S. 117; Huber Joh. Scotus S. 138.

die antecipierte Vernunft: Vernunft nur eine andere Form der Autorität. Beide stammen ja aus dem Quell göttlicher Weisheit: darum kann keine der anderen widersprechen, keine die andere für irrig erklären [17]). So schliesst Scotus Frieden mit der herrschenden Lehre; so stellt er das Recht der Autorität wieder her, das er nur in Worten preisgegeben hatte.

Und Aehnliches gilt von allen anderen bedeutenden Denkern, die hier in Betracht kommen. Gerbert, der Philosoph auf dem Stuhle Petri, scheint nicht minder als Scotus die Theologie, die er für eine Species der allgemeinen Wissenschaft, der Philosophie, hält, dieser unterzuordnen: aber derselbe Mann feiert das Dogma als über alle Wissenschaft erhaben und zweifelt nicht, dass in einer supranaturalistischen Theologie die Autorität zum entschiedensten Ausdruck kommen müsse [18]): die Theologie, als Species der Philosophie, ist also, aristotelischem Sprachgebrauche gemäss, nichts als Metaphysik.

Auch Berengar von Tours, der die Vernunft über alle Autorität erhebt, das Recht wissenschaftlicher und religiöser Freiheit vertheidigt und fest an den unverbrüchlichen Causalzusammenhang der Dinge glaubt, will doch auf dem Grunde der Bibel stehen, so gut wie seine Gegner. Er hat die Geltung des Schriftbeweises anerkannt, die biblischen Erzählungen von Wundern nicht angetastet: er glaubt eben, dass die von ihm höchst gestellte vernünftige Wahrheit mit der lauteren Lehre der Bibel identisch sei [19]). Trotz dieser Einschränkung seines Rationalismus ist Berengars Lehre auf dem Concil vom Jahre 1079 verurtheilt worden. Und Berengar, der für das alleinige Recht der Vernunft und der Wahrheit lebhaft eingetreten war, weicht der Macht der Autorität, flüchtet zu Mentalreservationen und der Unverbindlichkeit erzwungener Eide: er unterwirft schliesslich seine Lehre der Entscheidung der Kirche und lebt fortan im Geruche der Rechtgläubigkeit bis an sein Ende [20]).

---

[17]) De div. nat. I. 66 p. 511 B; de praed. I, 1 p. 558 A u. f.; Reuter Gesch. d. Aufkl. I S. 56 f.

[18]) Reuter das. I S. 81 f.

[19]) Reuter das. I S. 109 f.

[20]) Reuter das. I S. 125 f.

Ein solcher Mann hat die Selbständigkeit der Wissenschaft nicht begründen und nicht sichern können.

Und Abälard? Er, der kühnste, leidenschaftlichste, geistvollste Denker des zwölften Jahrhunderts hat hundert Mal gegen den Stachel der Autorität geleckt — aber immer und immer sich ihr wieder unterworfen. Er hat gelehrt, dass über aller Offenbarung das Sittengesetz stehe, dass in philosophischen Dingen die Autorität nichts bedeute, Wunder und Bibelstellen keine Ueberzeugung bewirken können, die Vernunft, die Kritik, der zwingende Beweis Alles entscheide[21]).

So spricht der freidenkende Mann, und man könnte glauben, in ihm habe die Selbständigkeit der Wissenschaft den entschiedensten Vertheidiger gefunden. Aber Abälards Lehre hat ein Doppelgesicht, wie sein Leben. Derselbe Mann, der freier Wissenschaft das Wort redet, verspottet und verlästert die, welche mit diesem Begriffe Ernst machen; er lehnt die wissenschaftliche Begründung des Dogmas als ungehörig ab, stellt den Glauben über alles begriffliche Wissen und erkennt übernatürliche Erleuchtung als unentbehrliches Element der Erkenntnis an[22]). Gegen Bernhard von Clairvaux' Angriffe durfte er denn mit Recht erklären (ep. ad Helois. opp. I. p. 680 ed. Cousin): *Nolo sic esse philosophus ut recalcitrem Paulo; non sic esse Aristoteles (Aristotelicus?), ut secludar a Christo. Non enim aliud nomen est sub coelo, in quo oporteat me salvum fieri.* Sollte dieser zwiespältige Mensch, der zwischen Sinnenlust und Glaubenseifer, zwischen Rationalismus und Mysticismus, zwischen Vernunft und Autorität ruhelos schwankt, der Vorkämpfer freier Wissenschaft sein? Nein. Er hat vielleicht entschiedener als seine orthodoxen Gegner die Unfreiheit der Wissenschaft durch Wort und Beispiel dargethan. Er hat die als Rationalisten und Nihilisten verklagt, welche das Wissen über den Glauben stellten[23]); er hat seine eigenen Lehren widerrufen und das Recht der kirchlichen Autorität, das er principiell so oft verleugnet, unumwunden anerkannt.

---

[21]) Reuter das. I S. 227 ff.

[22]) Neander Der heilige Bernhard S. 120 f. Reuter das. I S. 229 f. 237 f.

[23]) Opp. II p. 451 f. 460 f. ed. Cous. Reuter I S. 313. 329.

Entschiedener noch als seine Vorgänger tritt Roger Bacon gegen das Recht der Autorität auf. Sie ist ihm das grösste Hinderniss des Fortschrittes, die Hauptquelle des Irrthums[24]). Autorität hat nur Kraft, wenn sie auf Vernunft sich stützt. „Wahre Wissenschaft hat nur Eine Autorität, das ist die Natur, nur Eine Methode, das ist die Induction, nur Ein Beweismittel, das ist das Experiment; ihr höchster Ruhm ist die Evidenz[25]).“

So unabhängig ist Bacons Wissenschaft — aber nur im Princip. Den Thatsachen der Geschichte, den Anforderungen der Wirklichkeit unterwirft auch der kühne Franciscaner seine Ueberzeugungen[26]). Er nimmt auf die herrschenden Autoritäten jede mögliche Rücksicht. Er will selbst den Aberglauben bestehen lassen, wenn die Kirche ihn schützt. Er ordnet die Philosophie der Theologie unter, und in der Theologie ist ihm der Glaube das Erste, Erfahrung das Zweite, Begreifen das Dritte. Alle Philosophie ist daher unnütz, wenn sie der göttlichen Weisheit nicht dient.

So setzt sich Bacon in Widerspruch mit sich selbst; so zerstört er mit eigener Hand sein grossartig angelegtes Werk der Neuschöpfung einer auf Mathematik begründeten unabhängigen Naturwissenschaft. Dass er unter diesen Umständen ohne Einfluss auf seine Zeit geblieben ist, darf uns nicht Wunder nehmen.

Ein jüngerer Zeitgenosse Bacons ist Raymundus Lullus. Auch er stellt — dem Wortlaute seiner Erklärungen zufolge — den Glauben tief unter die Vernunft. Nur eine rationale Religion will er anerkennen; die Vernunft soll auch in Sachen des Dogmas höchste Autorität sein. So frei klingen viele seiner Aeusserungen, dass es nicht Wunder nehmen kann, dass seine Schriften von der kirchlichen Censur betroffen worden sind. Aber wie weit ist doch auch Raymundus davon entfernt, der Wissenschaft wahrhafte Selbständigkeit einzuräumen. Er stellt sie nur darum so hoch, weil sie ihm mit der Theologie zusammenfällt. Wehe ihr aber, wenn sie es wagen würde, der Religion unabhängig gegenüberzutreten! Er, der überall der Vernunft zu folgen erklärt, ver-

---

[24]) Comp. stud. p. 414 f. op. tert. p. 69 f.

[25]) Reuter das. II S. 69.

[26]) Reuter das. II S. 72 f.

langt, dass der Staat mit seinen Strafen unverzüglich einschreite, wenn Jemand eine anders geartete Vernunft haben sollte, als die kirchliche Obrigkeit und — Raymundus[27]).

Im vierzehnten Jahrhundert hat Wilhelm Occam gegen die Autorität des Pabstes sich aufgelehnt: die Unabhängigkeit der Wissenschaft aber hat in diesem Kampfe nichts gewonnen. Denn Occam greift zwar die Herrschaft des Pabstes in weltlichen Dingen an; aber in Bezug auf die Kirchenlehre steht er auf dem Boden strengster Orthodoxie, ja eines über die orthodoxe Lehre weit hinausgehenden extremen Supranaturalismus. Im Prolog zum Tractat De sacr. altaris erklärt er, dass er nichts anderes explicite oder implicite glaube, als die Römische Kirche, und an anderem Orte lehrt er: „Der Autorität der Kirche muss alle Vernunft sich gefangen geben[28]).“ Es ist daher ganz folgerichtig, wenn er im Centiloquium die Kluft zwischen Glauben und Wissen in jeder Weise zu erweitern sucht, aus dem Dogma die verwunderlichsten Folgerungen zieht, nicht um es auf Grund derselben zu verwerfen, sondern um die Vernunft zu unbedingter gläubiger Unterwerfung zu zwingen. Dass aber neben einer solchen Anschauung vom Wesen des Glaubens und des Wissens für eine unabhängige Wissenschaft kein Raum sein konnte, bedarf keines Beweises.

Wenn alle die genannten Männer und ihres Gleichen als Schöpfer der Idee einer selbständigen freien Wissenschaft nicht angesehen werden können, waren es da vielleicht die ketzerischen Secten, auf die wir diese Idee zurückführen müssen? Waren es die Paulicianer und Bogomilen, die Katharer, Albigenser und Waldenser, die Petrobrusianer und Ortlibarier, die Amalricaner und die Averroisten, die Brüder des freien Geistes, die Jünger des ewigen Evangeliums und wie die der Kirchenlehre entfremdeten Secten und Schulen sonst heissen mögen? Sie haben es gewagt, der herrschenden Theologie ihre eigene Ueberzeugung gegenüberzustellen; einige von ihnen haben die Philosophie für die einzig

---

27) Eine andere Deutung giebt es schwerlich für die am Schlusse der *Lamentatio seu Expostulatio* stehende an den König von Frankreich gerichtete Aufforderung.

28) In sent. l. I dist. 2 qu. 1 und ähnlich dial. l. II p. 1 c. 5 u. s.

wahre Wissenschaft gehalten und die Theologie als unwahr zurückgewiesen. Ist damit nicht der grosse Gedanke ausgesprochen, dass wissenschaftliche Forschung von aller Theolgie und von jeder anderen Macht unabhängig sein müsse?

Man wird auch diese Folgerung nicht ziehen dürfen. Wenn im Mittelalter Lehren ausgesprochen worden sind, welche die Selbständigkeit der Wissenschaft voraussetzen und einschliessen, so wird man in ihnen doch nicht den Ausdruck der Anschauungen erblicken dürfen, welche den Geist der Scholastik charakterisieren. Jene Lehren wurden von den hervorragendsten Denkern des Mittelalters verworfen, von der kirchlichen Obrigkeit verurtheilt, von der Nachwelt zum grossen Theile vergessen: wie dürfte man sie als Repräsentanten des mittelalterlichen Geistes ansehen?

Wer die griechische Philosophie richtig schätzen will, der wird sie nicht nach denen, welche sich ausserhalb der geistigen Strömung ihrer Zeit stellten, sondern nach denen beurtheilen, die als wahrhafte Vertreter griechischer Wissenschaft gelten dürfen. Nicht Diogenes von Apollonia und Archelaos von Athen, nicht Xenophon und Krates werden sein Urtheil leiten, sondern Denker wie Heraklit und Parmenides, Demokrit und Sokrates, Platon und Aristoteles. Wollen wir in gleicher Weise das Mittelalter verstehen lernen, so werden lediglich die Männer Massstab unserer Beurtheilung sein müssen, die nicht isoliert waren, wie die ketzerischen Denker, sondern von allgemeiner Zustimmung getragen, den Anschauungen ihrer Zeit den rechten Ausdruck gegeben haben. Das waren aber die Männer, welche sich selbst, ihr Leben und ihre Lehren in den Dienst der Kirche stellten, welche ihre Vernunft dem als göttlich erkannten Dogma unterordneten, welche die Idee einer unabhängigen Wissenschaft verneinten, weil sie ihnen mit der erhabenen Herkunft und göttlichen Würde der Offenbarung in schroffstem Gegensatze zu stehen schien.

Sollen wir aber die als Ketzerei bezeichneten oder verurtheilten Abweichungen von der orthodoxen Lehre als Ausdruck für das Wesen der Scholastik ansehen und als Beweis für die Geltung der Idee einer selbständigen Wissenschaft, so würde die Ausbildung dieser Idee nicht in das Mittelalter, sondern in die

ersten Zeiten des Christenthums zu verlegen sein. Denn damals gab es ja der ketzerischen Richtungen, Schulen und Secten eine fast unübersehbare Zahl. Damals hat man zuerst das Recht wissenschaftlicher und religiöser Ueberzeugung auch im Gegensatz zu der orthodoxen Lehre vertheidigt und für das Bekennen dieser Ueberzeugung die grössten Opfer gebracht.

Man wird aber eine solche Folgerung überhaupt nicht für gerechtfertigt halten dürfen. Die Verschiedenheit der Meinungen über religiöse Dinge und das Aussprechen der vom Dogma abweichenden Anschauungen ist mit Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Wissenschaft keineswegs gleichbedeutend. Die Quelle der meisten Ketzereien war nicht wissenschaftliche Forschung, sondern irgend welche religiöse Bedenken und Ueberzeugungen. Wo aber in der That wissenschaftliche Erwägungen den kirchlichen Lehrmeinungen gegenübertraten, da waren es nur die letzteren, die sich zu behaupten vermochten und durch Unterdrückung jeder Gegnerschaft die Wissenschaft zu völliger Abhängigkeit verurtheilten.

Doch vielleicht treffen alle diese Einwendungen den Sinn der Kaufmannschen Erörterungen nicht. Er hat uns nicht gesagt, welche Bedeutung er mit den Worten Selbständigkeit der Wissenschaft, auf die Alles ankommt, verbindet. Vielleicht ist sie ihm etwas ganz anderes, als in den vorstehenden Darlegungen vorausgesetzt wurde. Vielleicht tritt sie ihm in dem „kühnen Freimut“ entgegen, den viele Scholastiker zeigen, in „der Rücksichtslosigkeit, der Sucht, Neues, Eigenartiges zu sagen“, über die so oft geklagt wird.

Aber dieser kühne Freimut, diese Rücksichtslosigkeit, von der Kaufmann (S. 7) spricht, bewährt sich im Grunde nur im kleinen Kampfe streitender Schulen und Lehrer, nicht aber dem System kirchlicher Lehren gegenüber, an das man denken muss, wenn man von der Gebundenheit der scholastischen Wissenschaft spricht. Dass aber von Freimut dem Dogma gegenüber nicht gesprochen werden kann: dass auch die kühnsten Geister des Mittelalters der kirchlichen Lehre die eigene Ueberzeugung zum Opfer brachten und dass alle die, welche sich ihr nicht beugen wollten,

von ihrer Autorität erdrückt wurden, das ist zu bekannt, als dass es erst bewiesen zu werden brauchte, und Kaufmann selbst hat wiederholt darauf aufmerksam gemacht.

Noch ein anderes ist denkbar. Vielleicht hält Kaufmann die Selbständigkeit der Wissenschaft wohl vereinbar mit völliger Unterwerfung unter die Kirchenlehre, weil diese Unterwerfung in den meisten Fällen eine freiwillige war. In Bezug hierauf hebt er hervor (S. 94), dass die mittelalterlichen Denker, wenn sie sich der Autorität der Kirche fügten, darum doch „keine unfreien Geister“ waren, „dass sie nur den Dogmen der Kirche gegenüber thaten, was heute die meisten Forscher den Grundlagen der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung gegenüber thun; sie sahen in ihnen Thatsachen, die unter allen Umständen als solche anzuerkennen und zu erhalten seien“.

Wie bestechend ist dieser Vergleich und wie wenig zutreffend! Heute respectieren die meisten Forscher die Grundlagen der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung, weil sie dieselben als recht und notwendig anerkennen. Wer aber die Grundsätze, auf denen Staat und Gesellschaft ruhen, als unhaltbar erkannt hat, der darf das nicht blos glauben und denken, er darf es auch aussprechen, niederschreiben, durch den Druck veröffentlichen, wenn nur die Form der Rede zeigt, dass er nicht um den Frieden des Staates zu stören, sondern lediglich um der Wahrheit willen seiner Ueberzeugung Ausdruck gegeben hat. Was geschah aber im Mittelalter dem, den ehrliche wissenschaftliche Forschung dazu geführt hatte, die Grundlagen der kirchlichen Ordnung anzutasten oder auch nur ein Dogma zu bestreiten, das die Kirche aufgestellt hatte? Die Geschichte giebt hierauf unzweideutige Antwort.

Nun soll hiermit keineswegs behauptet werden, dass es den mittelalterlichen Gelehrten an Gesinnungs- und Ueberzeugungstreue gefehlt habe. Die Scholastiker waren zum grössten Theile von reinstem Streben nach Wahrheit erfüllt. Sie sind erhaben über den Verdacht enger Selbstsucht; sie waren allezeit bereit, für das, was sie als recht erkannt hatten, jedes Opfer zu bringen. Es war daher nicht die Rücksicht auf das eigene Wohl, das so Viele dazu

geführt hat, fremder Autorität die eigenen Anschauungen unterzuordnen, sondern der feste Glaube, dass dieses Opfer der wahren Religion gebracht werde und gebracht werden müsse. Aber die Unabhängigkeit von äusseren Interessen beweist nicht die Unabhängigkeit der Wissenschaft von dem inneren Zwange, der die Denker des Mittelalters gebunden hat.

Und es darf auch nicht vergessen werden, dass die Unterordnung unter die Kirchenlehre nicht immer eine freiwillige war. Von den Seelenqualen eines mit der Anklage auf Ketzerei Bedrohten geben uns Abälards Bekenntnisse erschütternde Kunde. Darf von freiwilliger Unterwerfung gesprochen werden, wo solcher Druck auf den kühnsten und freiesten Denkern lastete? Wie Viele aber, die im Mittelalter lehrten und forschten, standen nicht unter gleichem Drucke?

Oder war Wilhelm von Conches frei, als er, der in seiner Jugend Freiheit der Forschung verlangt hatte, als alternder Mann vom Glaubensgerichte bedrängt, alle Lehren seiner Schrift zurücknahm und erklärte, „nicht Worte machen den Ketzer sondern ihre Vertheidigung"[29])? War Amalrich von Bène frei, der zum Widerrufe seiner Lehre gezwungen, von „der Marter des Gewissens, dem Gefühle der Scham und der sittlichen Empörung"[30]) gebrochen, langsam dahinsiechte? Unterwarf Johannes Wesel sich freiwillig der kirchlichen Autorität, dem man erklärte, Beweise für die Unrichtigkeit seiner Lehre seien unnöthig, weil sie von der Kirche verdammt sei, der nach langer Kerkerhaft und vielen peinlichen Verhören seine Ueberzeugungen abschwur und an Körper und Geist gebrochen im Gefängnisse starb[31])?

Doch es ist unnöthig, Beweise hierfür zu häufen. Denn alles dies wird man als nicht entscheidend betrachten müssen. Nicht um Freiwilligkeit oder Unfreiwilligkeit, sondern um die Thatsache der Unterwerfung unter die Autorität des Dogmas handelt es sich, wenn man von Selbständigkeit oder Abhängigkeit der mittelalterlichen Wissenschaft spricht. Gesteht Kaufmann zu,

---

[29]) Reuter das. II S. 309 A. 30.

[30]) Reuter das. II S. 222.

[31]) Ullmann Reformatoren vor der Reformation I S. 387. 396 ff.

wie er es muss, dass auch die kühnsten der scholastischen Denker bereit waren, einen Irrthum des Denkens anzunehmen, im Falle ihnen ein Widerspruch mit der Lehre der Kirche nachgewiesen ward, so kann von Unabhängigkeit, von Freiheit, von Selbständigkeit der scholastischen Wissenschaft nicht die Rede sein. Denn jeder Unbefangene wird unter diesen Worten nicht die Freiheit von Abgaben und nicht Neuerungssucht und nicht Freiwilligkeit der Unterwerfung unter ein vom wissenschaftlichen Denken selbst nicht gesetztes Lehrsystem verstehen, sondern die durch keinen äusseren Zwang gehemmte Unabhängigkeit wissenschaftlicher Forschung, die aus der Freiheit des Glaubens und des Denkens entspringend, ihren nothwendigen Ausdruck in dem Rechte findet, die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung in Wort und Schrift zu äussern. Hat es eine solche Selbständigkeit der Wissenschaft im Mittelalter gegeben?

Dem Kenner der Geschichte kann nicht zweifelhaft sein, was hierauf geantwortet werden muss. Das Mittelalter kennt weder die Freiheit des Glaubens noch die des Denkens, weder Freiheit der Rede noch Freiheit der Schrift. Es straft den Irrthum, wie ein Verbrechen. Es ahndet Abweichung von der Kirchenlehre in der härtesten Weise, nicht nur mit Ausweisung aus der Gemeinschaft der Gläubigen, sondern auch mit Kerker, Folter und Tod. Es fordert Denunciation der des Irrthums Verdächtigen, die den Frieden der Gemüther stören musste und selbst die Unschuldigen verderben konnte. Es verhängt die furchtbarsten Seelenqualen über die vom Glauben Abgewichenen, indem es sie oft genug durch äusseren Zwang nöthigt, ihre Ueberzeugung zu verleugnen und mit dem Munde zu bekennen, was sie in Wahrheit für falsch erkannt hatten. Keiner der grossen Scholastiker — mit einziger Ausnahme des Marsilius von Padua — hat sich dieser Unterdrückung der wissenschaftlichen Forschung widersetzt; die meisten erblicken in derselben die nothwendige Consequenz ihrer eigenen Lehre von der unbedingten Herrschaft göttlicher Offenbarung über menschliches Denken, der unfehlbaren Kirche über fehlbare Geister.

Und diese Zeit des Glaubenszwanges und der Gebundenheit

wissenschaftlicher Forschung, das classische Zeitalter der Ketzergerichte und der Ketzerkriege, nennt Kaufmann „die Schöpferin der Idee der Wissenschaft als einer selbständigen Macht“!

Der Irrthum eines Geschichtschreibers sollte durch diese Erörterungen zurückgewiesen, ein Urtheil über den sittlichen Charakter des Mittelalters aber keineswegs abgegeben werden. Ihm gerecht zu werden, ist eine Aufgabe, deren Lösung nicht leicht ist. Denn es führt ein Doppelleben, das uns in vielen Beziehungen als ein Räthsel erscheint. Das Mittelalter war beherrscht von religiösen Ideen, in denen ihm alle Weisheit beschlossen schien, und es war zugleich erfüllt von der hohen Bedeutung wissenschaftlicher Erkenntniss. Jene traten auf als göttliche Wahrheit mit dem Anspruch auf unbedingte Geltung, diese ging aus dem tiefsten Streben der Menschennatur hervor, aus dem Drange nach denkender Erfassung der Wirklichkeit. Damit waren Conflicte gegeben, die das Mittelalter nicht hat schlichten können. Es schwankt zwischen Gegensätzen religiöser und wissenschaftlicher Bildung, wie wir seine Stimmung wechseln sehen zwischen asketischer Weltflucht und heiterer Sinnlichkeit, zwischen idealer Gemüthsreinheit und abstossender Frivolität, zwischen Mystizismus und dialectischem Formalismus, zwischen derber Natürlichkeit und zerflossener Sentimentalität. Vielfältige Meinungen über das Verhältniss des Glaubens zum Wissen wurden ausgesprochen: niemals aber haben die stimmführenden Vertreter der Scholastik die menschliche Vernunft, die Philosophie, die Wissenschaft als selbständige Mächte in dem Sinne anerkannt, dass sie der Religion vollberechtigt gegenübertreten, ihre Lehren kritisieren und je nach dem Ausfall dieser Kritik billigen oder verwerfen dürften. Wie dürfte Menschenwitz, so erklärte man, sich anmassen, das Göttliche zu meistern!

Aber wenn man die Philosophie zur Magd der Theologie erniedrigte, in der Fehlbarkeit menschlichen Denkens nur die Rechtfertigung seiner Dienstbarkeit, aber keine Mahnung zur Nachsicht und zur Duldung auch des Irrthums erblickte, so geschah das in den meisten Fällen nicht aus kleinlichen Beweggründen und nicht um selbstischer Zwecke willen, sondern weil man glaubte, dass die Seeligkeit des Menschengeschlechts, das Heil der Welt davon

abhinge. Darum kannte man kein Erbarmen mit den Irrenden; darum belegte man Ketzerei mit härteren Strafen als irgend ein Verbrechen; darum verleugnete man die Idee einer unabhängigen Wissenschaft.

Das Alles ist begreiflich; schwer verständlich aber ist, dass ein moderner Geschichtschreiber, der die angeführten Thatsachen kennen muss, den Folgerungen sich verschliessen konnte, die aus ihnen sich ergeben.

III.

Zur Chronologie des Streites der Griechen über Plato und Aristoteles im 15. Jahrhundert.

Von

A. Gaspary in Breslau.

Die Zeit und Reihenfolge der Streitschriften, welche zwischen Georg von Trapezunt, Bessarion, Gaza und anderen über den Vorrang von Plato oder Aristoteles gewechselt wurden, ist noch vielfach dunkel, und eine vollständige Aufklärung lässt sich nicht erwarten, bis die Schriften selbst genauer bekannt gemacht sein werden. Georg von Trapezunts *Comparatio Platonis et Aristotelis* setzte J. C. Hacke (*Disputatio qua Bessarionis aetas, vita cet. exponuntur*, Harlemi, 1840, p. 77) gegen 1464, und von ihm nahm dieses, wie die anderen Daten, auch Vast in seine Biographie Bessarions auf. Aber Hacke's Gründe waren schwach, und es ist daher erwünscht, dass L. Stein (in diesem Archiv, II, 449) das Jahr 1464 für die Publication durch eine Briefstelle Filelfo's bestätigt hat. Ein Widerspruch, der sich aus der Weise, wie Georg den Tod Plethons erwähnt, zu ergeben schien, war schon von Fr. Schultze in seinem Buche über Plethon (p. 73) durch andere Deutung der Stelle beseitigt worden. Bessarions Antwort *In Calumniatorem Platonis* erschien 1469 im Drucke; man könnte jedoch annehmen, dass er dieses umfangreiche Werk schon früher und wohl bald nach Georgs Angriff begonnen hatte. In welche Zeit soll man nun die frühere Fehde über die Frage εἰ φύσις βουλεύεται setzen? Ueber Bessarions zu dieser Polemik gehöriger Schrift *De natura et arte* ist da, wo sie als 6. Buch zu

dem Werke In Calumniatorem Platonis abgedruckt steht, bemerkt, sie sei viele Jahre vor dem letzteren verfasst worden. Hacke (p. 73) setzte diesen Streit zwischen 1445 und 1450, aber nur weil in letzterem Jahre Bessarion als Legat nach Bologna ging, und in jener Zeit konnte wohl der Cardinal den erst gegen 1450 nach Rom gekommenen Gaza noch nicht, wie er in De natura et arte thut, familiaris noster nennen. Vielmehr wird man eher sich für die Jahre zwischen 1455 und 1460 entscheiden, d. h. nach Bessarions Rückkehr von Bologna nach Rom und vor der Legation nach Deutschland. An das Ende dieser Epoche etwa 1459 wird man dann Bessarions Schrift über die Substanz setzen: Πρὸς τὰ Πλήθωνος πρὸς Ἀριστοτέλην περὶ οὐσίας, auf welche diejenige Gaza's folgte Θεοδώρου πρὸς Πλήθωνα ὑπὲρ Ἀριστοτέλους (s. Stein, l. c. p. 453); die letztere nämlich ist es, gegen welche sich Michael Apostolios wandte mit seinem Πρὸς τὰς ὑπὲρ Ἀριστοτέλους περὶ οὐσίας κατὰ Πλήθωνος Θεοδώρου τοῦ Γαζῆ ἀντιλήψεως (so der Titel bei Legrand, Bibliogr. Hellén. I, p. LXVI; l. ὑπολήψεις?). Diese heftige Vertheidigung Plethons wird erschienen sein, während Bessarion in Deutschland weilte (von Anfang 1460 bis Ende 1461), woraus sich erklären würde, dass der Cardinal dieselbe erst spät und nicht, wie der Autor bestimmt hatte, von dem Mönche Isaias, sondern von Andronicos Callistos zusammen mit dessen Erwiderung erhielt [1]). Bessarions vorwurfsvoller Brief an Apostolios ist vom 19. Mai 1462.

Stein lässt dagegen (l. c. p. 450) Gaza's Schrift Ὅτι ἡ φύσις βουλεύεται, mit welcher jene Polemik eröffnet ward, erst Anfang 1461 entstehen (ohne einen Grund anzugeben), und, nachdem Bessarions De natura et arte gefolgt war, auf dieses Gaza's Ἀντιῤῥητικόν erwidern, wogegen sich Apostolios' erwähnter Angriff gerichtet hätte [2]). Hier ist eine grosse Verwirrung. Apostolios' Schrift wird ja schon im Mai 1462 von Bessarion beantwortet und

[1]) Die Erwiderung von Andronicos Callistos, die Legrand (p. LVI, n. 8) nicht nachzuweisen vermochte, findet sich in einer Hs. des Escurial, s. Miller, Catal. des Mss. Grecs de la bibl. de l'Escurial, p. 177.

[2]) Bessarions Schrift περὶ τῆς εἱμαρμένης, auf die sich Gaza's περὶ ἑκουσίου καὶ ἀκουσίου bezieht, und die Stein (p. 452) verloren glaubt, ist die vierte der

ist damals nicht mehr neu: dagegen braucht man nur die von Bandini mitgetheilten Anfangsworte des 'Αντιῤῥητικόν anzusehen, um zu erkennen, dass es nicht vor 1463 verfasst sein kann, da dort Bessarion bereits Patriarch (von Constantinopel) genannt ist. Dazu aber wendet sich das 'Αντιῤῥητικόν nicht gegen Bessarions De natura et arte, sondern gegen eine Kritik, welche Argyropulos an einer Aeusserung Bessarions geübt hatte[3], und war auf Anregung des Letzteren geschrieben. Den Brief, mit welchem der Cardinal dem Argyropulos diese Arbeit seines jüngeren Freundes ankündigt, hat Bandini, Catal. Mss. Graec. II. 275 f., veröffentlicht; aber, so oft er citirt worden ist, scheint man ihn ebensowenig gelesen zu haben wie die darauf folgenden Worte des 'Αντιῤῥητικόν. Gaza beginnt: Εἴρηται Βησσαρίωνι τῷ πατριάρχῃ ἐν τοῖς ὑπὲρ Πλάτωνος λόγοις, ὡς ἐλπίσειε μὲν ἄλλα τε τῶν σπουδαιοτέρων θεωρημάτων ἐντεύξεσθαι ἐν τῷ τοῦ ἀντιλέγοντος Πλάτωνι βιβλίῳ καὶ περὶ εἰδῶν, εἰ ἔνια χωριστὰ ἢ πάντῃ ἀχώριστα, καὶ εἰ χωριστά, πότερον καθ' αὑτὰ ὑφεστῶτα ἢ κείμενα ἐν ἐπινοίαις ...., und Bessarion wirft in dem Briefe dem Argyropulos vor: 'Ανέγνομεν, ἃ πρὸς τὰ ἐν προοιμίοις τῆς ὑπὲρ Πλάτωνος ἀπολογίας ἐνιστάμενος γέγραφας. ἐθαυμάσαμεν οὖν, ὅτι πρὸς οὕτω βραχὺν καὶ σαφῆ λόγον Ἑλληνικὸν ζητοῦντα κατ' ἐπιδρομὴν καὶ ἐπιτετμημένως, εἰ ἔνια τῶν εἰδῶν εἰσι χωριστὰ ἢ πάντῃ ἀχώριστα, καὶ εἰ χωριστά, πότερον καθ' αὑτὰ ὑφεστηκότα ἢ ἐν ἐπινοίαις κείμενα ... τοσοῦτον λόγων πλῆθος ἀντέθηκας ... Gaza's λόγοι ὑπὲρ Πλάτωνος, Bessarions ἀπολογία bezeichnen nun nichts anderes als die 4 Bücher In Calumniatorem Platonis, wo es im ersten Capitel (der Vorrede) in der That bezüglich der durch Georgs Schrift getäuschten Erwartungen heisst: „Sperabamus enim fore ut utriusque philosophi .... expositionem aliquam comparatio-

---

von Bessarion an Plethon gerichteten Fragen, bei Migne, Patrol. Ser. Graec. 161, 716.

[3]) Die Schrift des Argyropulos ist nicht weiter bekannt; nach der Weise, wie Bessarion von ihr redet, scheint es ein Brief an ihn gewesen zu sein. Nach Bandini (bei Migne, 161, col. XLIII, n.) soll sich in dem mir nicht zugänglichen Buche des P. Bonav. Malvasia Compendio historico della basilica de' ss. XII apostoli, Roma, 1665, unter anderen Bessarion wegen seines Werkes In Calumniatorem beglückwünschenden Briefen auch einer von Argyropulos finden; vielleicht giebt dieser Aufschluss.

nemque inveniremus, quomodo invicem duo summi viri aut conveniant aut discrepent . . . ., quid apud Aristotelem materia et forma, quid apud Platonem magnum et parvum . . . ., an formae aliquae separatae sint, an prorsus inseparatae, quod si separatae sunt, utrum per se substent, an in secundis animi conceptibus positae sint." Die nicht bekannte Schrift von Argyropulos und Gaza's Antwort, das Ἀντιῤῥητικόν, welche Vast (p. 332) ganz zu Anfang des Streites (um 1445) setzte und auch Stein noch gegen 1461, fallen also vielmehr ganz an das Ende, frühestens 1469, nach Bessarions Werk, welches nicht, wie viele gesagt haben (auch ich selbst), den Abschluss der ganzen Polemik bildete. Gaza's Dialog über den Substanzbegriff πρὸς Πλήθωνα ὑπὲρ Ἀριστοτέλους müsste noch später verfasst sein, wenn, wie Stein p. 453 sagt, dort auf das Ἀντιῤῥητικόν Bezug genommen ist; ich kann das aber nicht glauben, da, wie wir sahen, auf jene Schrift Gaza's Apostolios spätestens 1462 geantwortet hat.

IV.

Descartes' Lebensende.

Von

Remigius Stölzle in Würzburg.

Descartes' Lebensschicksale schildert, wie bekannt, ausführlich A. Baillet, Brucker folgt ihm in seiner historica critica, Bouillier geht in der Geschichte des Cartesianismus kurz darüber weg, von Millets Werk: Descartes etc. steht mir der 2. Teil nicht zu Gebote, eine liebevoll eingehende Darstellung gibt Kuno Fischer. Die ausführlichen Biographien gedenken alle eines Arztes van Wulen. Brucker a. a. O. V. p. 244 merkt unter anderem an: „Maxime vero delirantem ex morbo Cartesium impediebat medicus regius, Weules dictus, homo Batavus, qui olim Voetii partes erat secutus." K. Fischer aber schreibt (I³, 1 p. 261): „Leider war der erste Leibarzt der Königin, du Ryer, ein Landsmann und Freund Descartes', abwesend; der zweite Namens van Wulen war ein Holländer und, wie man sagt, ein Freund der Utrechter Gegner des Philosophen." Man erkennt aus dieser Berichterstattung leicht, dass über die Stellung dieses Arztes zu Descartes apodiktische Gewissheit nicht herrscht. Die wahre Gesinnung van Wulens enthüllt uns aber ein Brief desselben, der, soweit ich trotz mancher Nachforschungen sehe, nirgends beigezogen wurde. Dieser Brief steht bei Thomas Crenius: Animadversiones philologicae et historicae etc. Rotterdam 1695 bei Isaak van Ruynen pars I p. 129—31. Zwar gedenkt Brucker in der erwähnten Anmerkung des Crenius Animadversiones phil., aber sein Citat: I. 136 legt die Vermutung nahe, dass er den Brief nie gelesen hat. Thom. Crenius

(früher Crusius genannt) sammelte auf seinen ruhelosen, die entlegensten und verschiedensten Orte Europas berührenden Wanderungen litterarische und historische Notizen, verwebt nicht wenig unedierte, auch für Geschichte der Philosophie dann und wann interessante Briefe in seine Darstellung und mag in Leyden, wo er zuletzt lebte und 1728 starb, den fraglichen Brief in seine Hände bekommen haben. Er veröffentlicht denselben, ohne den Namen des Schreibers zu nennen, offenbar aus irgend welchen Rücksichten, aber es ergibt sich unschwer, dass der Verfasser des Briefes nur van Wulen sein kann. Denn nur dieser wurde zu Descartes gerufen, nur er konnte so genaue Angaben über Descartes Krankheit machen, wie wir sie in diesem Briefe finden. Am Schlusse des 1. Teiles der erwähnten Animadversiones vom Jahre 1695 heisst es § X: Coronidis loco adiiciam elegantem doctissimi alicuius viri super morbo et morte celeberrimi philosophi Renati Cartesii scriptam epistolam, nunquam, quantum adsequi potui, typis provulgatum, ita habentem:

„Vir amicissime, amicorum optime. Scis, ante plusculos menses, Cartesium Reginam salutatum in Sueciam venisse. Is heri quarta antelucana funesta peripneumonia confectus animam efflavit, tantoque (si dis placet) philosopho indigna catastrophe vitae fabulam clausit. Primo morbi biduo profundo somno sopitus, rheumatismo se distineri putabat, nil interim vel cibi vel potus vel medicinae sumens. Alterum biduum insomnis planeque irrequietus egit, victus remediique aeque abstinens. Diverterat D. Cartesius ad Excellentiss. Dn. Chanut, Legatum Gallicum, virum litteratum et gravem. Rogabat is instabatque apud aegrotum, accersi me valetudinisque suae curam habere pateretur. Verum ille iterum iterumque obstinate negare, contraque, non adeo se medicinae rudem, ut aliena manu sibi sit opus, pertendere. Quare cum periculum in mora esset, optimaque Regina vel inviti rationem haberi vellet, iussu eius Cartesium accedo, operamque, quanta in me est, quam humanissime offero. Admittor, quamvis etiamnum aegre. Verum paucis sermonibus ultro citroque habitis, cum de morbi natura deque remedii genere non idem sentiremus, sine fructu discessi. Venae sectionem adeo contra gentis suae morem metue-

bat, ut ad solam eius mentionem exhorresceret et bis in haec verba erumperet: „Messieurs espargnes le sang francois“ tertiumque biduum πεπασμῷ dari peteret. Ego interim cogitabam, invitum qui servat idem facit occidenti, cumque instantis mortis non iam σημεῖα, sed ἀναμφισβήτητα τεκμήρια se proderent, manum libenter a morituro abstinebam. Elapso deinde tertio biduo falli se iam et febre teneri querebatur eaque ex adloquio meo (paucorum licet verborum minimeque contentioso) oborta. „Non habui febrem, Symmache[1]), nunc habeo.“ Exsolvi mox bracchium, sanguinemque sibi ter eadem die detrahi, satis pro attritis viribus copiose, iubet. Octavo die singultus, sputa nigra, respiratio μετέωρος, oculi vagi, omnia funesta. Ille vinum poscit, quod infusum haberet tabacum, vomitu hostem exturbaturus, et mos erat gerendus, nisi in furorem plane coniicere voluissem hominem obstinatum, ita tamen moderato consilio, ut vino aqua diluto levis sola immersione tabaci odor adflaretur, nec obesse magnopere posset remedium, alias in hoc adfectu tantum non occidere natum.

Ego interea post carecta[2]) latebam et in urina δεινὸν βλέπων tamquam anus fatidica mortis auguria canebam. Nono omnia difficilia. Decimo summo mane animam Deo reddidit. Ita spero voveoque. Illud inprimis mirandum in eo fuit, quod, cum ipse Dn. Legatus in eodem prorsus morbo decumberet, idem Cartesius me inconsulto ne minimum quidem aegro fieri passus esset, singulaque remedia praesens levamen adferre vidisset, adeo tamen ab omni medicina et medici consilio toto morbi decursu alienus fuerit, ut ne adspectum quidem meum nisi semel sustinuerit, diceretque (que s'il devoit mourir, moureroit avec plus de contentement, s'il ne me voyoit point) non erubuerit. Nunc mente fuisse motus nec quidquam sani nisi sub finem vitae de morbi sui more et modo protulisse dicitur. Valde caute! ut recuperatae sanitatis laus soli aegro, commissi erroris foeditas morbo imputaretur. Audit sane ille passim vir magnus; sed tamen ego homuncio nolim me sic laudari et tam magnis ausis eiusmodi colophonem

---

[1]) Symmache offenbar von Crenius statt des wahren Namens eingesetzt.
[2]) carectum = sepes bei Ducange.

imponere. Verum non decet fortassis tenuitatem meam virgula censoria configere virum incomparabilem (nescio enim, cui comparem), adeo ille in fatuo hoc philosophandi modo palmam meretur. Quare ut de cunctis ille sapientiam hactenus professis male meruit, ita debitum illi decus posteritatem rependere facile patior. Verbum nec amplius addo. Parum enim abest, quin serio irascar tam protervis ingeniis. Vale. Stockholmiae XII. Februar 1650." [3])

So van Wulen einen Tag nach dem Tode Descartes', der bekanntlich am 11. Februar erfolgte. Seine offenbar feindselige Gesinnung gegen Descartes kann nach dem Gesagten keinem Zweifel mehr unterliegen. Sie äussert sich — es ist nicht zuviel gesagt — in geradezu niedriger und roher Weise; macht sie doch selbst vor des Todes Majestät nicht halt.

An der Echtheit des Briefes zu zweifeln liegt kein Grund vor. Denn was in dem Briefe erzählt wird, stimmt mit dem, was anderweitig über Descartes' Krankheit und Tod bekannt wurde, vollkommen überein, ergänzt es nur im Detail und setzt den Charakter van Wulens ins richtige Licht.

---

[3]) Ich habe den Brief getreu wiedergegeben. nur die oft willkürliche und zweckwidrige Interpunktion sowie die ungleiche Orthographie habe ich dem jetzt hierin herrschenden Brauche angepasst.

V.

Siebzehn Briefe des Thomas Hobbes an Samuel Sorbière, nebst Briefen Sorbière's, Mersenne's u. Aa.

Herausgegeben und erläutert

von

Ferdinand Tönnies in Kiel.

Einleitung.

Die Correspondenz Sorbière's.

Nicéron in den *Mémoires des hommes illustres* IV, 96 (deutsch als Nicérons Nachrichten herausgegeben von Baumgarten Halle 1751. IV. S. 268) tut eines Manuscriptes Erwähnung das im Besitze des M. d'Aurier, Advocaten beim Parlament zu Toulouse, sich befinde, nachdem dieser es durch Henri Sorbière den Sohn des Samuel erhalten. Es sei in Fol. von 828 Seiten, und trage die Aufschrift: Epistolae Samuelis Sorbiere ad illustrissimos et eruditos viros scriptae in quibus multa continentur ad rem literariam sui temporis illustrandam: scilicet ad historiam naturalem, philosophiam, theologiam et ad hominum mores dignoscendos. Accedunt illustrium et eruditorum virorum ad eundem epistolae: itemque catalogus et index rerum locupletissimus. Cura et opera Henrici SORBIERE, auctoris filii. PARISIIS MDCLXXIII. — Dieses MS. befindet sich jetzt in der Bibliothèque nationale zu Paris. Es ist wie schon der Titel anzeigt, für die Presse bestimmt gewesen. Sämmtliche Briefe sind von der gleichen, ziemlich grossen und deutlichen Hand, abgeschrieben. Im Frontispice des Bandes befinden sich ein Kupfer-

stich-Porträt Sorbière's und ein allegorischer Kupferstich. Dann folgen (die üblichen) Elogia. Die empfangenen Episteln haben ein besonderes Titelblatt und die Bezeichnung Tomus II. — Von diesen letzteren ist nun ein Teil wirklich gedruckt worden. Die Ausgabe worin sie vorhanden sind, bildet eine bibliographische Curiosität. Sie wird schon von Nicéron erwähnt, es findet sich ein Exemplar an eine Beilage des Ms. (Auszüge eines früheren Besitzers enthaltend) angebunden; die gelehrtesten Bibliographen (Mercier Saint-Leger, C. Vanpraët und A. Barbier, welcher darüber Bericht erstattet in einer Anecdote bibliographique, welche als gedrucktes Flugblatt gleichfalls zu den Anlagen des Ms. gehört) konnten nur 4 Expl. auftreiben. Mehr als 60 Expl. hat es nie gegeben. Das Büchlein führt den Titel: Illustrium et eruditorum virorum epistolae (Ad Sorberium). Parisiis 1669. In — 16. Es beginnt mit pag. 433 und endet pag. 600. Die näheren Umstände dieser Seltsamkeit gehen uns hier nicht an. Von den Briefen des Hobbes sind der 1., der 9. u. 10., der 13. und 14. — im Ganzen 5 — abgedruckt; die Behauptung Barbier's (a. a. O.) que les lettres contenues dans le petit volume de 1669 n'ont pas été copiées dans le recueil de lettres manuscrites, trifft in Bezug auf diese nicht zu, und auch sonst nicht, soweit ich mich vergewissert habe. — Ueber die Literaturgeschichte Sorbière's kann ich mich auf wenige Mitteilungen beschränken. Auf den ausführlichen Nachrichten bei Nicéron beruhen die neueren Artikel in Michaud's Biographie générale und in der Nouvelle Biographie universelle; von welchen der frühere durch Genauigkeit ausgezeichnet ist. (Von unseren älteren Hülfsmitteln möge Jöcher angeführt werden der wie gewöhnlich zuverlässig ist.) Der Katalog seiner Schriften ist soweit ich zu ermitteln vermogte, nirgends vollständig; man muss noch Bücher wie *Deloy, Dictionnaire historique de médécine* zu Hülfe nehmen. Unter den Schriften die als seine Werke angeführt werden, sind mehrere blos Uebersetzungen. Unter denen die als Uebersetzungen angeführt werden, sind zwei politische Bücher, beide aus England kommend, aber in lateinischer Sprache verfasst, welche so neben einander gestellt zu sehen, nicht ohne Reiz ist: Thomas Morus Utopia und Th. Hobbes De Cive. Die zuletzt genannte Ueber-

setzung erschien Amsterd. 1649, dem dänischen Grafen Cornifiz Ulfeldt, der damals als ausserordentlicher Gesandter nach dem Haag gekommen war, gewidmet (die Ausgabe ist wiederholt als 1. Band der *Oeuvres philosophiques et politiques de Thomas Hobbes Neufchatel* 1787, welche Baron Holbach herausgab, mit einem 2. Bande welcher seine eigene Uebersetzung der jetzt als *Elements of law natural and politic* wiederhergestellten beiden Tractate *Human Nature* und *De corpore politico* enthält). — Sorbière, geboren 1615 zu St. Ambroix in der Diöcese d'Uzès, von protestantischen Eltern, studirte zu Paris die Medicin, wurde Arzt und verheiratete sich im Haag; trat 1653 zum Katholicismus über, stand in enger Verbindung mit dem Cardinal Rospigliosi — die mit ihm gewechselten Briefe machen einen grossen Teil der obigen Sammlung aus —, auf dessen Erhebung zum Papste (Clemens IX) soll er grosse Hoffnungen gesetzt haben, aber durch seine Reise nach Rom 1667 darin enttäuscht worden sein; er starb zu Paris 1670, wo er schon seit Mitte der 50er Jahre, mit einer Pension als Hofhistoriograph Ludwigs XIV angetan, wiederum gewohnt hatte. Sein Leben war schwankend, sein Ende war das eines Freidenkers. Da er Hydropiker war, und den Tod nahe fühlte, nahm er 4 Gran Opium, um die Agonie sich zu ersparen. Sorbière war ein vielseitiger Mann und von starker Empfindung für den Geist der neuen Zeit. Doch war die strenge Wissenschaft nicht seine Sache. Er war mehr ein Schöngeist, rhetorisch, etwas eitel und taktlos. Er erregte oft Anstoss und schaffte sich Verdruss; am meisten durch den Bericht über seine Reise in England (1664) der ihm heftige Angriffe zuzog. Gegen seinen Charakter hegten überhaupt Manche Argwohn. So kommen schon Warnungen vor ihm in den Briefen des Hugo Grotius vor. Seine wissenschaftliche Thätigkeit ist von untergeordneter Art. Jedoch bewegte sie sich entschieden in der modernen Richtung, und er darf wol den „Iatromechanikern“ beigezählt werden. Er gehörte zu den wärmsten Vertretern der Harvey'schen Lehre, und mag wol aus dieser auch seine Argumente gegen die übermässigen Aderlässe entnommen haben. Den Anstoss aber, diese zu bekämpfen, gab ihm der Tod seines Gönners Gassendi, den er von Allen am meisten verehrte. —

Mehrfach wiederholt worden ist das zeitgenössische Urteil des *Chapelain (hist. des gens de lettres français vivans au* 1662 *Paris* 1669) über Sorb. „Il n'est pas sans lumière et sans sçavoir, mais il ne voit et sçait rien à-fonds, et donnant à tout, il parle à tâtons des choses qu'il ignore, comme est la philosophie ancienne et nouvelle, qu'il ne fait qu'effleurer; celles même dont il a quelque connaissance, comme l'histoire des bonnes lettres et les Nouvelles publiques; tout ce qu'il fait, a pour but la fortune et point la gloire; ce qui est cause qu'il passe partant pour adulateur de ceux dont il espère; et pour satyrique contre ceux qui ne lui donnent pas ce qu'il prétend". In Bezug auf die *Voyage en Angleterre* schreibt John Evelyn an Th. Sprat (*Evelyn's Diary and correspondence* III p. 144): „He (Sorb.) has passed through a thousand shapes to ingratiate himself in the world: and after having been an Aristarchus, physitian (or rather mountebank), philosopher, critic, and politician (to which last he thought himself worthily arrived by a version of some heterodox pieces of Mr. Hobbes) the late Cardinal Mazarin bestowed him a pitiful canonicat . . ." Und weiter: „A great favourite of our late republic he was, or rather of the villainy of Cromwell, whose expedition at sea against Holland he infinitely extols, with a prediction of his future glorious achievements: to be seen in an epistle of his to Mons. de Courcelles 1652, and upon other occasions." — „It is true, heisst es endlich, he was civilly received by the Royal Society, as a person who had recommended himself to them by pretending he was secretary to an assembly of learned men formerly meeting at Mons. Monmors at Paris; so as he had been plainly barbarous not to have acknowledged it by the mention he makes; whiles those who better know whose principles the Mushroom[1]) is addicted to, must needs suspect his integrity; since there lives not on Earth a person who has more disobliged it[2])." — In Bezug auf sein Verhältniss zu Hobbes gibt es auch eine ihm ungünstige, hie und da in Nachschlagewerke

[1]) Hierzu wird mit einem Sterne angemerkt „Mr. Hobbes", wonach es ein auf diesen gemünzter und geläufiger Uebername gewesen zu seyn scheint. Ich kenne aber keine andere Belegstelle dafür.

[2]) Aus der erbitterten Invective welche dann Th. Sprat gegen Sorbière in

übergegangene Anekdote, die ich nicht weiter zurückführen kann als auf [*Jordan*] *Recueil de litérature, de philosophie et d'histoire. Amsterdam* 1730. 12°. wo sie lautet (p. 135): M. Sorbière n'étoit pas savant. Il cherchoit à avoir commerce de Lettres avec tous ceux dont la réputation étoit grande, afin de donner de l'éclat à la sienne. Il étoit en assez grande liaison avec Messieurs Hobbes et Gassendi. Hobbes écrivoit à Sorbière, sur des matières philosophiques. Sorbière envoyoit ses lettres à Gassendi: et ce que Gassendi repondoit, lui servit pour repondre aux Lettres de Hobbes, qui croyoit Sorbière grand Philosophe. Mais le jeu a été découvert. On auroit pu dans cette occasion appliquer à Sorbière la Fable de la Fontaine qui a pour titre: le Geay paré des plumes du Paon.

Dass diese Angabe durch vorliegendes Epistolar Bestätigung erhalte, kann man nicht sagen. Allerdings ist eine Lücke von 1649—56 in den Briefen des H., aber er scheint während dieser ganzen Zeit — wo seine Rückkehr nach England erfolgte — nicht an S. geschrieben zu haben. In 10) spricht er von seinem langen Stillschweigen und bezieht sich dankbar auf die Ehren welche ihm Sorb. bei seiner Uebersetzung von de cive erwiesen habe, welche doch schon 1649 erschienen war. Briefe des Sorb. sind aus dieser Zwischenzeit 2 erhalten: 1. vom 8. May 1654 (wovon das Original unter den Hardwick papers deren Briefsammlung aber erst 1654 anfängt und 1. vom Januar 1656. Von 1653—55 lebte Sorb. mit Gassendi in Paris zusammen: dies könnte allein die Zeit seyn wofür jene Angabe zuträfe. Aber wir haben allen Grund anzunehmen, dass sie gänzlich erfunden ist. So mag denn auch sonst Verläumdung gegen Sorb. den Convertiten, tätig gewesen seyn. Dass ihn Mersenne, Gassendi, Hobbes hoch geschätzt haben, bleibt als sicher zu seinen Gunsten bestehen. — Im Jahre wo er Paris verlassen und nach Holland sich begeben hatte (1642), richtete Mersenne, zugleich im Namen Gassendi's, einen merkwürdigen Brief an ihn, der am besten in die lebhaften Erörterungen einführt welche damals in der Celle des Paters sich versammelten und aus ihm „die Axe" mach-

Bezug auf dessen Voyage richtete, habe ich eine den Hobbes betreffende Mitteilung gemacht in den Philosophischen Monatsheften XXIII S. 294.

ten, „um die ein jeder Stern der Wissenschaft in seinem Kreise sich drehte“, nach den Worten des erinnerungstreuen Hobbes, die der 84jährige Greis dem Andenken des schon 1648 verstorbenen Mönches widmete[3]): wenn auch, wie aus dem Eingang sich zu ergeben scheint, nur ausnahmsweise man diese speculativen und scholastischen Themata sich gefallen liess.

I) *Mersenne an Sorb.* Parisiis Idibus Septembris 1642.

. . . Sed ne forte haec Epistola nil secum ferat, post colloquia plurima maxime seria et Metaphysica quae coram Doctoribus subtilissimis et Gassendo [*habuimus?*] quos advocavi ut Tractatus Gallicus Viri Nobilis ad examen revocaretur quo se Deum esse eumque Trinum et unum, ac Mundi Creatorem et Animam immortalem demonstrare contendit, idque clarius et robustius quam Euclideae demonstrationes demonstrantur, tandem ad hoc devenimus, cum sit notio communis omnibus impressa Quidquid est a se, necessario esse ab aeterno, . . . (Lücke). Quod cum Gassendus concederet cum aliis omnibus, accessit Philosophus ingens tam animo quam corpore qui

---

[3]) Vita carmine expressa. Scripta anno 1672. v. 149 ff. erzählt Hobbes von seiner Uebersiedelung nach Paris (1640), woran die hier mitgeteilten Briefe anknüpfen.

Jamque in procinctu Bellum stetit. Horreo spectans:
  Meque ad dilectam confero Lutetiam.
Postque duos annos edo De Cive libellum,
  Qui placuit Doctis, et novus omnis erat.
Versus et in varias linguas cum laude legebar,
  Gentibus et toto nomine notus eram.
Laudabat mediis in Erynnibus Anglia, et illi
  Quorum consiliis cognitus hostis eram.
Sed quod consiliis praesentibus utile non est
  Quantumvis justum, quis putat esse bonum?
Inde annis quatuor (d. h. von 1642 ab) libri De Corpore formam
  Quâ sit scribendus nocte dieque puto.
Comparo corporeas moles: et cogito rerum
  Versarum formas quid variare potest.
Quaero quibus possim rationis Protea vinclis
  Stringere; fassurum quâ tegit arte dolos.
Adfuit e Minimis Mersennus, fidus amicus.
  Vir doctus, Sapiens, eximieque bonus.

fortiter illam pernegavit, se nempe intelligere rem aliquam, puta Solem, aut aliquod Corpus, posse per se existere absque ulla causa, licet nunc existere incipiat; atque adeo non sequi rem esse aeternam, aut ab aeterno, tametsi per se existat, quod ex Ochami sententia confirmavit, qui Centiloquii sui initio, quod mihi non est prae manibus, illud propugnat. Promas igitur ea de re tuam Sententiam et aliqua Diatribâ tuo more quidquid in utramque partem afferri possit, complectitor. Vis aliud? addam non deesse qui dixerint et scripserint Deum se fecisse; id enim Aristides Orator oratione primâ, et Plotinus sensere; quod etiam magis cum (? *fehlt ein Wort*) pugnare videtur quam aliud. Porro Nobilis ille Auctor Mortales omnes provocat ad disputationem et praecedentes auctoritates, immo et alias quaslibet se probaturum pollicetur [*sententias*?] et confidit plus quam quinquaginta modiis quorum nulli possit ullus resistere perindeque se habet si omnia illi negaveris, hoc est nil esse penitus, ac si quaedam vi concesseris. Per definitiones, theoremata et propositiones continuo progreditur, et si quis vult, Algebrâ via Philosophiae utitur. Unicum affero principium inter alia quibus utitur, nempe Il est impossible que l'Estre soit le Neant, il est impossible que le neant soit l'estre; seque nil penitus dicturum quod hanc evidentiam non habeat. An igitur huiuscemodi plurimos Batavia proferat? haec sunt quae reponere volui, ne putes nos a tuo discessu obstorpescere. Vale Vir Eruditissime, nosque pergas diligere tuos Gassendum et Mersennum.

Ich habe keine Vermutung wer der *Vir Nobilis* gewesen sei,

Cuius Cella Scholis erat omnibus anteferenda.
(Professorum omnes Ambitione tument.)
Illi portabat, si dignum forte Porisma
Reppererat quisquam, principiumve novum,
Perspicuo et proprio sermone, carente figuris
Rhetoricis, Gnomis, Ambitione, Dolo.
Ille dedit doctis qui vellent, rursus ut illud
Vel statim possent, vel trutinare domi.
Edidit e multisque inventis optima quaeque
Signatum auctoris nomine quidque sui.
Circa Mersennum convertebatur ut Axem
Unumquodque Artis sidus in orbe suo.

noch auch über den *Philosophus ingens tam animo quam corpore*. Aber wir lernen hier, dass die Meditationen des Descartes nicht allein standen, und dass die alte Widersacherschaft der *Dogmatici* und der *Sceptici* in mancherlei Gewändern sich wiederholte. Zugleich ist uns der Appell an das Urteil des Sorbière interessant, der doch wol schon als Skeptiker und Anhänger Gassendi's bekannt war, aber zugleich wegen seiner Geschicklichkeit im contradictorischen Verfahren gelobt wird. — Der Brief Mersenne's ist eine Antwort, nachdem Sorbière vom Haag aus zuerst geschrieben (25. August 1642) und über einen Besuch bei Descartes berichtet hatte; dessen Schätzung die Meinungen des Pariser Cirkels teilte — gerade damals, nach den Meditationen, am meisten —; Sorbières Urteil ist, wie das des Gassendi und Hobbes, zweifelhaft oder abfällig, während Mersenne, wie wir bald sehen werden, unerschütterlich an jenem festhielt. Die Stelle über Desc. lautet:

II) *Sorb. an Mers.* Hagae Com. XXV. Aug. 1642.

„Cartesius in amoeno secessu juxta Leydam, Democritus alter habitat et speculationibus suis incumbit, nulli fortasse mortalium praeterquam Picotio et Hoglandio Leydensi chymico cogitationes et experimenta sua communicans; post biennium emittet Physicam suam. Interea silet rigide, ne Mysteria illa propalentur; quare horarum ferme duarum consortio plane nihil didici; redii tamen admirabundus; rarum enim vidi exemplum, quod loquetur posteritas: In magnis voluisse sat est.

Zum Mersenneschen Kreise gehörte als einer der anhänglichsten Freunde unseres englischen Denkers der Arzt *Thomas Martell*; neben *Charles Dubosc* und *Abraham Duprat*, gleichfalls Aerzten, war er nach Hobbes' Rückkehr dessen häufiger Pariser Correspondent. Dieser wechselte auch Briefe mit Sorb. und hat dessen Bekanntschaft mit Hobbes vermittelt. In einem Briefe d. d. Paris propid. Id. Januar. 1643 schreibt er an Sorb.

III) . . . ipse vicissim accipies hic prodiisse non in vulgus quidem, sed inter χαρίεντες librum auctoris anonymi de Cive; in quo quia multa paradoxa habentur circa civitatem et Religionem,

ideo non omnibus patet, communicavit mihi P. Mersennus ea conditione ut judicium de eo meum qualecumque est, plane proximis literis ad te referam . .

Darauf erwidert S. d. Clusae Flandrorum Kal. Febr. 1643.

IV) Librum de Cive manuscriptum ostendit olim mihi R. P. Marinus Mersennus adstante una Prataeo et (*Di . . . . . war mir nicht leserlich, vermutlich Digbaeo, so dass der vielseitige philosophische Schriftsteller Ritter Kenelm Digby gemeint wäre*). Paucula quae cursim legimus per horae quadrantem, miro animum nostrum affecere. Suspicabar Cartesium auctorem esse; at Cartesius mihi percontanti respondit circa Moralia se nihil unquam editurum; quisquis sit Pater, is certe non vulgaria sapit.

Dass die erste Ausgabe von De Cive ohne den Namen des Autors gedruckt wurde, ist bisher nicht beachtet worden. Noch auffallender ist, dass Mersenne nicht einmal die Erlaubniss gehabt hat, den Namen des Verfassers mitzuteilen, und dass man auf Descartes' Urheberschaft verfallen konnte. Die ausserordentliche Scheu welche Hobbes vor der Oeffentlichkeit gehabt hat, macht es unzweifelhaft dass er die Neuheit und Schärfe seiner Doctrin mit voller Klarheit erkannte. Auch mochten die Erfahrungen, welche er schon mit seinem *little treatise in English*, den *Elements of law*, 2 Jahre früher gemacht hatte, ihn zur Vorsicht ermahnen. Dass er sich Feindschaft zugezogen hatte in seinem Vaterlande, bezeugt sein eigener Ausdruck: wenn der König nicht das (kurze) Parlament aufgelöst hätte, so würde seine Schrift ihn in Lebensgefahr gebracht haben; ob es gleich übertrieben sein mag.

In einem folgenden Briefe (d. Hagae Com. 8. Juni 1643) gibt Sorb. ein ziemlich ungünstiges Urteil über De Cive gegen Martell (diesen Brief habe ich zu copiren versäumt; wenn ich nicht irre, wird darin Hobbes' Name schon genannt). Dann folgt aber nach einem Intervall von 2 Jahren ein Brief S.'s an Hobbes selber, den er um sein Bildniss bittet, das er nebst denen des Gassendi und Mersenne durch Martellum zu erlangen hofft. Hier spricht er sich voll von Bewunderung aus und ist dankbar, durch Martell ihn kennen gelernt zu haben. Wann gerade und wo dies stattgefunden

hat, ist nicht ersichtlich. Aber im J. 1646 war Sorb. in Paris und erlangte das Hand-Exemplar von De Cive mit antikritischen Noten des Autors versehen (nachdem Mersenne, wie es scheint, ebenso wie über Descartes' Meditationen Urteile darüber eingesammelt hatte) nebst einer praefatio ad lectores. H. genehmigte, dass das Buch in Holland aufgelegt würde. Gassendi und Mersenne schrieben jene Empfehlungs-Briefe, die allen Ausgaben vorgedruckt sind. Diese sind aber, wie aus dieser Correspondenz sich ergibt, nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt gewesen, sondern waren allein auf den Verleger berechnet. Die unternommene Ausgabe welche mit Ungeduld erwartet wurde betreffen nun mehrere der folgenden Briefe. Zuerst der Dank und die Weisungen des Autors:

Hobbes an Sorbière.

1) Thomas Hobbesius Samueli Sorberio suo.

Ex literis tuis ad D. Martellum nostrum quibus te venisse Hagam cognovi incolumem, hoc ipso die (mi Sorberi dilectissime) cepi voluptatem, quam tua bonitas et timor itinerum, incommoda atque pericula sola recordantis, non patiebantur esse mediocrem. Itaque quod molestis illis cogitationibus primo tempore me liberaveris, id quoque amicissime a te factum est. Quod in iisdem literis praefationem meam laudas, secunda voluptas erat, nam et delector judicio tuo, et quamquam nimium laudas, tamen affectus quo id facis ad id quod ago, utilis est, nam ut typographo spes fiat fore ut liber ille vaeniat, laudatoribus et magnis et quibus credi possit opus est. Itaque et D. Gassendus et R. P. Mersennus librum illum hyperbolice laudaverunt, mihi arte[1]) potius quam sibi satisfacientes; quorum utriusque literas jam pridem te puto accepisse. Quae editionem impedire posse videntur, sunt primo si ejus modi librum scierint sub praelo esse ii qui dominantur in Academiis, ad quorum pertinet existimationem ne quis in ea doctrina quam profitentur viderit quod illi prius non vidissent. Itaque tacite peragendum est, nec quaerenda testimonia nisi quae obtineri posse certo scias. Neque ergo si prohiberi potest, Typographo permittendum est ho-

[1]) vielleicht „certe“.

mines suo ipsius judicio doctos de libri utilitate consulere. Deinde cavendum est ab iis qui cum pleraque probent, reliqua improbant, nam Magistros agunt, ac laude quam privatim ipsi mihi tribuunt, contentum me debere esse putant, publicam invidebunt. Praeterea, si id agi ut edatur liber meus (vel hic vel quilibet alius) sentiat vel suspicetur D. Des-Cartes certo scio impediturum esse si potest, quod unum velim mihi credasqui scio. Caeteram cautelam omnem tibi permitto. Nam et prudentiam et voluntatem in me tuam penitus perspectam habeo. Cum spem edendi videris aliquam, fac me quaeso certiorem quam primum potes, ut eam spem, si fieri possit, mecum Montalbanum feram. illuc iturus sum cum D. Martello, qui et causa mihi eundi maxima est. quanquam accedat altera haec ut perficiendae parti primae meorum elementorum majore otio vacare possim. Ibimus circa finem mensis proximi, aut aliquanto citius. Vale.

Parisiis Maj. 16. 1646. Tuus devinctissimus
Thomas Hobbes.

Es scheint, dass folgender Brief Sorb.'s mit 1, sich gekreuzt hat, da er nach Datum und Inhalt keine Antwort zu sein scheint (ich habe nur den Schluss-Absatz copirt):

V., Quam gratum fecerim Viris summis, solideque Philosophantibus, Boswellio, Johnsonio, Bornio, Regio, Heereboordio, caeteris ubi de libri tui nec non partium operis priorum editione spem dedi, vix credas quanquam verissime narranti. Omnes enim te unum Gassendumque spectant, in te oculos habent, ex quo mons ille parturiit ridiculum murem nosque tanto hiatu vocatos lusit[5]. Para igitur — missurus quamprimum quae egregia ostendisti — circa Opticam plurima, et quando prorsus quidquid in vniversa natura tanta solertia detexisti. Regii physicam Elzevirius Amstelodamensis qui tua quoque idem excudet, et Cartesiana excudit, iam sub praelo suo versat. Spero multa saniora in illo opere haberi; sed vereor ne praeclarus ille vir tam bene in rem naturalem affectus non satis ingenio suo largiatur .....

Hagae Com. XXI. Maj. 1646.

Als Antwort bezieht sich aber darauf:

2) Literis tuis quas a D. Martello proxime accepi magnopere delectatus sum. Fructum enim omnis operae et laboris praeteritae

[5]) Man kann nicht zweifeln, dass dies auf Descartes gemünzt ist.

amplissimum fero. quod placeant ea quae scripsi viris illis tantis quos nominasti. et tibi quoque: spem fecisti fore ut edantur. Quod scribis videri Elzevirio. si prodeat liber tanquam pars majoris operis nondum editi. homines illum minus libenter empturos esse. ego idem censeo. quare mutetur titulus. fiatque simpliciter DE CIVE. Caeterum mutationem tituli sequitur necessitas ea loca tollendi, in quibus mentio aliqua fit sectionis praecedentis. quae quidem loca non multa sunt, nec talia quae non possunt tolli facillime. excepto initio capitis primi quod poterit esse huiusmodi: *Naturae humanae facultates ad quatuor genera reduci possunt: vim corpoream, experientiam. Rationem, Affectum. Ab his sequentis doctrinae initium capientes inquiremus primo loco quid animi habeant homines illis facultatibus praediti, alteri adversus alteros.* Et an. Item initio capitis quinti pro his verbis *Ostensum est sectione praecedenti* substitui haec possunt *Manifestum per se est.* Caeteris locis cum mentio sectionis praecedentis sub parenthesi tantummodo fiat, poterit ea sine hiatu, sine incommodo deleri, et pag. 4 linea 21 et pag. 17 linea 15 et fortasse uno aut alio loco alias. Tollantur ergo eae parentheses. et fiat titulus ut dixi brevis simplexque DE CIVE, sed cavendum est ne superiorum capitum articulorumve citationes deleantur. Itaque nisi ubi vox *sectio* occurrit, nil movendum est.

Quod in Elementorum meorum sectione prima tamdiu versor, partim quidem causa est pigritia: sed maxime quod in sensibus meis explicandis non facile placeo mihimet ipsi. Nam quod in doctrina morali fecisse me spero, id quoque in Philosophia prima, et in Physica facere studeo. ne locus sit relictus contrascriptori. Attamen de ea absolvenda intra anum vertentem modo vivam et valeam minime dubito. Itaque ut ei rei magis vacem. stat secedere Rus. praesertim Montalbanum. nostri Cl. Martelli gratià. Expectatio amicorum excitat industriam meam aliquantulum. sed tu me blanditiis tuis ad scribendum potenter adigisti atque impulisti. Accedit quoque quod ipse Opticae meae (quam anglice scriptam dedi Marchioni de New Castel) firmitate et robore delectatus, cupiam primo tempore emittere eam latine. D. Iohnsonnius promisit mihi brevi se missurum D. Regii Systema Physicum: ut id fiat quam

primum quaeso adjuva. Vidi enim jam quaedam dogmata ejus Physica in libro quodam medico, quae mihi valde placuerant. Vir optime Vale. Parisiis Iuni 1° 1646. D. Gassendo salutem tuo nomine dicam cras; aegrotat a febre quae tamen nunc leviuscula est. Mersennus nondum rediit[6]).

Die Publication verzögerte sich wie aus folgenden Mitteilungen Sorb.'s hervorgeht, um mehrere Monate. Inzwischen war Hobbes in die Umgebung des Prinzen von Wales gezogen worden um Unterricht in der Mathematik zu erteilen (vgl. *Robertson Hobbes* p. 63). Die Erwartungen welche S. daran knüpft, wurden von den kirchlichen Hofleuten als Befürchtungen geteilt. Der erste Brief ist ohne Datum, er muss im August 1646 geschrieben seyn.

VI. Aegre fero Elzenirium tandiu libri tui Editionem distulisse; attamen illo uel invito factum, quippe Regii Physicam cum prae manibus haberet ab auctore additamenta subinde missa, quae dilationem operis taediosam sane intulerant. Jam vero in Indice praelum sudat, & spes est ante dies quindecim exactos missurum me primum specimen; Sed en illud tibi quod dum haec scribo nanciscor Elzevirio ipso deferente. Para itaque quam effectam habebas Anglice partem, ut per amicam occasionem mittas, atque una ergo quaeso ut curae nostrae mandet D. Gassendus Physicam suam, cui inhiant Typographi nostri Lugdunensibus longe anteponendi, siue elegantem sive properatam Editionem velit. Sed an tibi Vir maxime iam satis supererit temporis Principi admoto, ut lineam quotidie quae supersit ducere possis? o quam te digna injecta est provincia! quam felix futura est patria tua cum praeceptis tuis imbutum Regem sapientissimum obtinebit? Gaudeo et tibi ex animo gratulor. quidquid jacturae forsan ex dilata Elementorum tuorum parte promissa simus passuri. Verum unice doleo vicem Nobilissimi. Martelli Montalbanum repetentis qui in illa divulsione mirum quam acerba experietur. Equidem optandum esset ut generosissimus ille vir Lutetiae pedem figerit, quod tu in illo fastigio

---

[6]) Mersenne war damals in Rom.

in Aula positus circumspice quà ratione tandem consequi possit, atque una opera Prataeo nostro Medico Lugdunensi. fortissimi pectoris in adversissima fortuna viro, si qua possis prospice; est enim inter paucos qui bonam mentem colunt, nec non D. Gassendo notus, & opinor charissimus. Ego luctor adhuc ut si forte emergam & cum uxorcula Leydam propero ubi domus mea excipiendis studiosis erit aperta; si quos igitur noris Nobiles Britannos Academiam petituros, rogo ad me mittas. Vale Vir Sapientissime. —

VI.

Zwei ungedruckte Briefe von Leibniz über Spinoza.

Von

Ludwig Stein in Zürich.

Fernerstehenden dürfte der Umstand nicht wenig auffallen, dass gerade in jüngster Zeit verhältnissmässig zahlreiche „Funde“ auf philosophiegeschichtlichem Gebiet zu verzeichnen sind. Hätte man es doch kaum für glaublich gehalten, dass es gelingen könnte, neue Documente von und über Philosophen ersten Ranges aufzuschürfen, über deren Stellung und Bedeutung die Akten längst geschlossen sein müssten — wenigstens nach der unheimlichen Länge des litterarischen Kometenschweifs zu urtheilen, der sich an ihre Namen angesetzt hat. Und wenn gleichwol in den letzten Jahren wider alles Erwarten ungedruckte Abhandlungen, Briefe, Notizen von tragenden Geistern in der Philosophie, wie Giordano Bruno, Bacon, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Kant u. A. in Fülle zum Vorschein gekommen sind, so wird der mit den intimen Vorgängen in der geistigen Werkstatt der heutigen Geschichtsforschung nur mangelhaft Vertraute nur allzurasch gewillt sein, in dieser auffälligen Häufigkeit der historischen Funde ein sonderbares Spiel des glücklichen Zufalls zu erblicken. Der Eingeweihte freilich wird diesen angeblichen Zufall mit Spinoza zum „asylum ignorantiae“ stempeln. Er muss nämlich bei geschärfter Belauschung des lebhaft functionirenden Pulsschlages unserer Wissenschaft feinhörig heraushorchen,

dass sich in der Methode der philosophiegeschichtlichen Forschung in aller Stille eine tiefgreifende Wandlung vollzieht, deren Strebensziel darauf gerichtet ist, die speculativ construirende Geschichtsforschung durch eine mehr exacte Methode allmälig ganz zu ersetzen. Die Spürkraft dieser Forscher richtet sich weniger nach möglichen gedanklichen Beziehungen zwischen den einzelnen Philosophen als vielmehr nach wirklichen schriftlichen, documentarisch belegten und nachweisbaren, weil jene in ihrer Anfechtbarkeit und Widerspruchsmöglichkeit gewöhnlich Gegenschriften herausfordern und so unsere Litteratur in's Masslose und Unübersehbare anschwellen, während diese durch die Wucht der enthüllten Thatsachen zuweilen die schwierigsten und strittigsten Fragen mit wenigen Worten zu widerspruchslosem Austrag bringen können.

Die hier angedeuteten Gedanken könnte ich durch kein packenderes Beispiel illustriren, als durch das bis zum Ueberdruss vielverhandelte Verhältniss von Leibniz zu Spinoza. An sich ist ja eine Frage von so einschneidender Bedeutung, wie die beiden Gedankenkönige des 17. Jahrhunderts zu einander standen, des Schweisses der Edlen wol werth; aber hat uns die bisher angewendete construirende Methode auch nur um Haaresbreite gefördert? Ein wahrer Rattenkönig von Abhandlungen für und wider die Abhängigkeit Leibnizens von Spinoza hat sich seit anderthalb Jahrhunderten in fast ununterbrochener Reihenfolge herausgebildet. Sind wir nun heute bei dieser Methode auch nur um einen Schritt weiter gekommen? Beide Parteien stehen nach wie vor einander schroff und unversöhnlich gegenüber, so dass ein Kant der Historie für derartige Fragen vielleicht den Begriff der „historischen Antinomie" erfinden würde.

Diese scheinbare Antinomie kann jedoch aufgelöst werden, wenn es gelingt, neue schriftliche Belege ausfindig zu machen, die das schwankende Zünglein der Waage nach der einen oder anderen Seite hinneigen. Dass es gelungen ist, eine grössere Anzahl ungedruckter Schriftstücke von und über Leibniz aufzufinden, die für einen bestimmten Zeitraum (1676—80) ein innigeres Verhältniss zu Spinoza constatiren, als man bisher vermuthet hat, habe ich bereits in einer Abhandlung der kön. preuss. Akademie

unter dem Vorbehalt mitgetheilt[1]), das gesammte neugefundene Material in einem späteren zusammenfassenden Werke über diesen Gegenstand verbotenus zu veröffentlichen. Mit dem endgiltigen Abschluss des gedachten Werkes zögerte ich indess noch immer, weil ich die nicht unbegründete Hoffnung hegte, noch weitere unedirte Materialien zu dieser Frage aufzuspüren. In dieser Hoffnung bestärkte mich der Umstand, dass es mir bei meiner jüngsten Anwesenheit in Hannover, wo die Verwaltung der königlichen öffentlichen Bibliothek den zum Theil noch ungehobenen Leibniz-Schatz mit rühmenswerther Pietät hütet, wieder gelungen ist, aus den nach Zehntausenden zählenden, zum grossen Theil noch ungedruckten, aber vortrefflich geordneten Briefen von und an Leibniz[2]) zwei Briefe von Leibniz über Spinoza zu finden. Diese aus dem von mir als spinozafreundlich bezeichneten Jahre 1678 stammenden Briefe bilden nun einen neuen Beleg für meine Behauptung, dass Leibniz, der in späteren Jahren, als sein eigenes System schon innerlich gefugt und gefestet war, gegen Spinoza zuweilen einen so bitterbösen Ton anschlug, als ob er ihn für eine philosophische Null hielte, gleichwol in der seiner Monadenlehre voraufgehenden Periode einzelnen spinozistischen Lehrsätzen, die er später so leidenschaftlich befehdete, bis auf Sprungweite nahe gekommen war, viel näher allenfalls, als er sich selbst, besonders aber seinen pietistischen Freunden, zugestehen mochte.

Bei der Beurtheilung der nunmehr folgenden zwei Briefe vergegenwärtige man sich einerseits, dass sie unter dem unmittelbaren, frischen Eindruck der Lectüre der Ethik Spinoza's geschrieben sind[3]),

---

[1]) Leibniz in seinem Verhältniss zu Spinoza auf Grundlage unedirten Materials entwicklungsgeschichtlich dargestellt, Sitzungsberichte der Königl. preuss. Akademie XXV, 1888, S. 615 ff.; vgl. noch meine Abhandlung, Neue Aufschlüsse über den litter. Nachlass und die Herausgabe der opera posthuma Spinoza's, Archiv Bd. I, H. 4, S. 560 ff.

[2]) Der vom Kgl. Rath Dr. Bodemann verfasste, äusserst sorgfältige Katalog der L.'schen Correspondenz, die sich auf mehr denn 1000 Adressaten erstreckte, ist soeben im Verlage der Hahn'schen Buchhandlung zu Hannover erschienen.

[3]) Leibniz erhielt die Opera posthuma Spinoza's nachweislich gegen Ende Januar 1678. Denn Schuller, der Herausgeber derselben, schrieb am

andererseits erwäge man, dass ihre Empfänger einer pietistisch-orthodoxen Richtung huldigten.

Hier folgt der Text der zwei Briefe:

I.

4. Febr. 1678.

An Justel.

... Les oeuvres posthumes de feu M. Spinosa ont esté enfin publiées. La plus considérable partie est Ethica, composée de 5 traités de Deo mente, affectibus, servitute humana seu de affectuum viribus libertate humana seu de potentia intellectus. J'y trouve quantité de belles pensées conformes aux miennes, comme sçavent quelquesuns de mes amis qui l'ont aussi esté de Spinosa[4]). Mais il y a aussi des paradoxes que je trouve ny véritables ny même plausibles. Comme par exemple: non nisi unicam esse substantiam, nempe Deum; creaturas esse modos sive accidentia Dei; mentem nostram nihil amplius percipere post hanc vitam; Deum ipsum cogitare quidem sed tamen nec intelligere nec velle; omnia fieri fatali quadam necessitate; Deum non agere ob finem sed quadam naturae necessitate, quod est verbo relinquere, re tollere providentiam et immortalitatem. Je tiens ce livre dangereux pour des gens, qui se voudront donner la peine de l'approfondir, car les autres n'ont garde de l'entendre.

Ueber die Persönlichkeit des Adressaten, Henri Justel in Paris, mag folgende Notiz orientiren: Henri Justel in Paris, geb. 1620, war als Nachfolger seines Vaters, Christoph Justel, Sekretär des Königs. Ein leidenschaftlicher Verehrer der Wissenschaft und deren Vertreter suchte und fand er Beziehungen zu den berühmte-

$\frac{25}{15}$ Januar 1678 in einem abschriftlich in meinen Händen befindlichen ungedruckten Briefe an Leibniz: nunc hoc addo, me Judaei filio post 3 a 4 dies Hanoveram migraturo tradidisse scripta omnia Spinozae jam edita. Das Werk kann also erst Ende Januar in Leibnizens Besitz gewesen sein. Der unten folgende Brief an Justel, der eine Inhaltsangabe der Ethik enthält, ist bereits am 4. Februar 1678 verfasst. Danach muss Leibniz die Ethik in wenigen Tagen in fieberhafter Hast förmlich verschlungen haben.

[4]) Das geht offenbar in erster Reihe auf Tschirnhausen.

sten Männern seiner Zeit. Er starb als königlicher Bibliothekar in London, 24. Sept. 1693. Seiner Gesinnung nach war er orthodoxer Protestant. Sein ziemlich ausgedehnter Briefwechsel mit Leibniz, dessen Ton ein vertrauteres Verhältniss verräth, liegt noch ungedruckt in Hannover[5]).

Der nunmehr folgende Brief an Placcius lag nicht in dem die Correspondenz mit Placcius enthaltenden Convolut, sondern war auffälligerweise eingefalzt in obigen Brief (Blatt 55) an Justel.

II.
Ex epistola mea ad Placcium.

Febr. 1678.

Quamquam Spinosa pulchra passim habeat cogitata et a me demonstratis non abhorrentia, in summa tamen sententiae eius capitales probari minime possunt ac demonstrata non sunt, quicquid etiam promittat. Substantia illi non nisi unica est Deus. Creaturas putat esse modos seu affectiones Dei. Deum intellectu ac voluntate carere nec propter finem agere, sed quadam suae naturae necessitate quemadmodum ex circuli essentia sequuntur eius proprietates. Mens nostra post mortem supererit quidem, sed non amplius percipiet praesentia aut volet futura aut reminiscetur praeteritorum. Felicitas omnis secundum ipsum exuta incrustamentis speciosis huc redit, ut inevitabilem rerum necessitatem cogitantes contenti simus illis quae eveniunt. Quanto meliora ac veriora Christiani? De affectibus equidem multa dicit egregia. Sed cum verbo relinquat, re tollat providentiam et futuram vitam, nescio an ulla vitae officia hominibus persuadere possit. Tametsi non negem his etiam opinione sublatis quosdam virtutem coluisse, ut Stoicos nonnullos, quorum vel eo magis laudanda probitas est, quod non aliis praemiis poenisque quam quae secum fert honesta aut prava vita excitarentur. Sed de his omnibus ac de toto opere judicium tuum expectare malo.

---

[5]) Leibniz gedenkt einmal seines Briefwechsels mit Justel in einem Briefe an Ludolf, abgedr. bei Dutens VI, 107. Vgl. jetzt Bodemann a. a. O. S. 108.

Aus einem dritten Briefe, der sich vornehmlich mit der Ethik der Stoa beschäftigt, mögen hier die auf Spinoza bezüglichen Anfangsworte ihre Stelle finden:

III.

Leibniz an Placcius.

Spinosinam Ethicam nudam videre contigit. Neque magni quid ab eo mihi horrere in hoc genere promitto, quod a praxi bonae vitae possit conducere. Subtilia paradoxa forte dederit. Sed quorsum hoc araneaneae (?) telae. quia nec firmare voluntatem nec ligare appetitum aut astulum aliquem inordinatum valent. Nam quod Stoicorum aliquos sine praemiis aliis quam honestae huius vitae putamus virtutem amasse, in eo etiam fortasse fallimur. Hiisque cum Platone, Socrate, Epicteto ètc. futurae vitae licet dubiam spem in sinu alentibus, aliquibus etiam forte necessitate quadam professionem vitae, quam tanta cum arrogantia et jactatione professi erant, vel simulando continuare, ne plane viderentur adstricti.

Auch über den zweiten Adressaten, Vinc. Placcius, mögen hier einige Daten ihre Stelle finden: Vinc. Placcius (1642—1699), Advocat und Polyhistor in Hamburg, führte einen ausgedehnten Briefwechsel mit Leibniz, Jak. Thomasius, dem Britten Gronovius u. A. Seit 1675 war er auch Professor am academischen Gymnasium in Hamburg. Aus der Tendenz der Stipendienfonds, die er gestiftet, und die noch heute seinen Namen tragen, ersieht man seine streng kirchliche Gesinnung. Von seinen zahlreichen Schriften hat sich nichts Werthvolles erhalten. Seine Correspondenz mit Leibniz war, wie man aus der Ausgabe von Dutens VI, 1—84 ersehen kann, eine ziemlich lebhafte; vgl. Bodemann a. a. O. S. 222.

Dass sich Leibniz in seiner Beurtheilung eines so verrufenen Ketzers wie Spinoza gegenüber Männern von so ausgeprägt scharfer Kirchlichkeit, wie Justel und Placcius, eine gewisse Reserve auferlegte, versteht sich bei der diplomatisch behutsamen, namentlich rücksichtlich der Kirchengläubigkeit ungemein schonungsvollen Art Leibnizens eigentlich von selbst.

Den kirchlichen Standpunkt Justels ersieht man aus einzelnen Wendungen seiner Briefe an Leibniz; so schreibt er beispielsweise am 17. Febr. 1677: Il faut répondre au Nezzachon de Lipmanus[6]), au Tractatus Theologico-Politicus de Spinosa et aux objections de Julien l'Apostat. Am 30. Juli 1677 schreibt er an Leibniz: La Métaphysique de Spinosa est l'opinion des Manichéens[7]). Am schärfsten kennzeichnet die pietistische Sinnesart Justel's eine Bemerkung im Antwortschreiben auf den oben abgedruckten Brief (datirt vom 7. März 1678): Spinosa estait de l'opinion de Servet; cela ne devroit pas estre publié.

Kein Wunder also, dass Leibniz in seinen Episteln an solche Männer gewisse kluge Vorbehalte und Ausstellungen macht, die jeden Verdacht einer tieferen Gemeinsamkeit mit Spinoza niederzuhalten geeignet sind. Wenn aber trotz aller gewundenen Verklausulirungen unwillkürlich das Bekenntniss durchblitzt: Je trouve quantité de belles pensées conformes aux miennes, oder: pulchra habet cogitata a me demonstratis non abhorrentia, so bilden diese Worte an dieser Stelle einen beredten Commentar zu jener Aeusserung, die Leibniz einmal in den Nouveaux Essais entschlüpfte[8]): Vous savez que j'étois allé un peu trop loin autre fois, et que je commençois à pencher du côté des Spinosistes, qui ne laissent qu'une puissance infinie a Dieu.

---

[6]) Gemeint ist die hebräische Trutzschrift „Nizzachon" des Lipmann aus Mühlhausen, über den Grätz, Gesch. d. Juden, VIII, 70[2] zu vergleichen ist.

[7]) Im gleichen Briefe heisst es: le canon de l'Ecriture n'a esté fait qu'après le captivité, wozu Leibniz an den Rand geschrieben hat: c'est aussi le sentiment de Spinosa.

[8]) Liv. I, 1, p. 206 Erdm.

VII.

Aus den Rostocker Kanthandschriften.

Von

Wilhelm Dilthey in Berlin.

II.

Ein ungedruckter Aufsatz Kants über Abhandlungen Kästners.

In einem Manuscriptenbande, welcher eine Handschrift der Kantschen Anthropologie enthält, fand Herr Professor Schirrmacher ein Anschreiben Kants an die theologische Fakultät zu Königsberg nebst zwei Vorreden zu der Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft, dann 6 Folioseiten von Kants Hand mit der Aufschrift: Uber Kästners Abhandlungen.

Das Anschreiben Kants, in zwei Fassungen, ersucht die theologische Fakultät um die autoritative Erklärung, dass Kants religionsphilosophisches Werk ausschliesslich in den Herrschaftskreis der philosophischen Fakultät falle, nicht aber unter irgend eine theologische Censur. Es zeigt sich als eine wolberechnete Massregel Kants in seinem Kampf mit der neu errichteten obersten Censurbehörde in Berlin, welche den Abdruck der vier religionsphilosophischen Abhandlungen Kants schon nach Erscheinen des ersten Stückes 1792 in der berliner Monatsschrift suspendirt hatte. Die Fakultät entschied in Kants Sinn und wir haben noch ihre Antwort. Das Buch erschien nun 1793, und in der Vorrede desselben setzte Kant den Streit fort. Zwei Entwürfe dieser wichtigen Vorrede liegen in dem Handschriftenbande vor. Ihre Fassung ist erheblich schärfer als die nachher zum Druck gelangte. Die sehr durchcor-

rigirten und immer wieder umgestalteten Concepte lassen auf höchst interessante Weise in Kants Erwägungen bei dieser Gelegenheit hineinblicken. Die Bedeutung des Vorgangs für Kants weiteres Leben lässt ratsam erscheinen, im Abdruck thunlichst ein Bild dieser Handschriften zu geben; dies wird im nächsten Heft unserer Zeitschrift geschehen.

Die im Handschriftenbande folgenden 6 Folioseiten erweisen sich als eine in der vorliegenden Form ganz fertige Abhandlung Kants. Absicht und Zeit derselben zu bestimmen ist leicht. Dies mag zunächst geschehen. Dann gebe ich den ersten Druck dieser Abhandlung selber. Sie zeigt mannichfache Korrekturen und zwei umfangreiche Streichungen. Da diese Streichungen sich aber nur als sehr zweckmässige Verkürzungen erweisen und die Korrekturen sorgsam ein druckfertiges Ganze herstellen, so folgt hier dies Ganze ohne weitere kritische Rechenschaft über Korrekturen und Streichungen. Ein paar für das Verständniss unerlässliche Interpunktionszeichen sind stillschweigend hinzugefügt, sonst sind nothwendige Verbesserungen durch Zeichen kenntlich gemacht. Dagegen habe ich Ungenauigkeiten, welche das Verständniss nicht allzusehr stören, lieber stehen gelassen.

Zeit und Anlass des Aufsatzes.

Nach vereinzelten Streifzügen hatte sich die Wolffische Schule 1789 gegen Kant in dem philosophischen Magazin unter der Führung Eberhards zum Angriff zusammengeschlossen. In diesem Streit ist es schliesslich dazu gekommen, dass die Wolffianer die Vernunftkritik der Geschichte der Verirrungen des menschlichen Verstandes zuzählten. Kant beantwortete sofort den ersten Jahrgang dieses Magazins in seiner Streitschrift gegen Eberhard: Ueber eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll 1790. Diese Streitschrift fertigte den halleschen Dilettanten mit einer so göttlichen Grobheit ab wie sie die Angreifer von dem ruhigen Manne nicht hatten erwarten können.

Ein Nachspiel dieses Kampfes bildet nun Kants Aufsatz über Kästners Abhandlungen.

Mit der Schule, die sich am liebsten nach dem grossen Mathematiker und Philosophen Leibniz nannte, standen einige hochgeachtete deutsche Mathematiker der Zeit naturgemäss in Verbindung: so Hindenburg in Leipzig, der in seinen damals sehr bewunderten mathematischen Arbeiten an die ars combinatoria von Leibniz anknüpfte: dann Klügel in Halle und Kästner in Göttingen, welche mit gelehrter Kenntniss der Geschichte der Mathematik diese zu einem schulmässigen Ganzen auszubilden strebten. Zwar hatten sich Hindenburg und Klügel nach dem Erscheinen der Vernunftkritik über diese persönlich mit Sympathie ausgesprochen. Doch liegen in Kants Grundlegung der Mathematik Schwierigkeiten, welche auch solche Mathematiker abschrecken mochten, die nicht wie diese von Leibniz und Wolff eingenommen waren. Man soll von dem Stoff der Empfindungen die Form der räumlichen Anschauung ganz trennen und als eine für sich bestehende subjektive Bedingung des Wahrnehmens denken. Der Erfahrungsstoff soll diese Form der räumlichen Anschauung mit ihren drei Dimensionen und den Bestimmungen, deren Ausdruck Euklids Begriffe und Axiome sind, gar nicht bestimmen. Und nun soll mit dieser räumlichen Anschauung eine Verstandeshandlung zusammen wirken: die Funktion der Grössen, wie sie in den mathematischen Kategorien zum Ausdruck kommt. Auch Kants Theorie von der Materie und der Bewegung gewann die Schüler von Leibniz durchweg nicht.

So erschien denn schon im ersten Bande des Magazins 1789 (Schluss im Jahrgang 1790) von Klügel ein Aufsatz über die Grundsätze der reinen Mechanik, von dem er später selbst erklärte: „Er war bestimmt als Gegenstück zu dem phoronomischen und mechanischen Theile von Kants metaphysischer Naturwissenschaft zu dienen, welcher für Mathematiker ganz unbefriedigend ist.“ Ausdehnung ist nach Klügel ein reiner Verstandesbegriff und die Geometrie betrachtet nach ihm „die Formen der Grössen und ihre Zusammensetzung aus gleichartigen Theilen, welches Alles Produkte und Operationen des Verstandes ganz allein sind“. Im zweiten Bande des Magazins (1790) standen dann hintereinander drei Aufsätze von Kästner: über den Begriff des Möglichen in Euklids Geometrie, über den mathematischen Begriff des Raumes und über die geome-

trischen Axiome[1]). Der Raum ist für Kästner eine Abstraktion aus dem sinnlich aufgefassten Körper. Da nun die Grenzen eines Körpers nach allen Seiten hin fortgerückt werden können, entsteht ein Raum von beliebiger Erweiterung: ein infinitum potentiale. Dagegen verwirft Kästner Kants Theorie: „der Raum wird als eine unendliche Grösse gegeben vorgestellt". Aus der Auffassung von Körpern entstehen dann nach Kästner durch Abstraktion die geometrischen Axiome. „Ein paar Stangen sind für den Verstand ein Bild, an dem er erkennt, dass ein paar gerade Linien einander nur einmal schneiden können."

Nun waren jedoch Klügel und besonders Kästner damals in der Mathematik Autoritäten, mit denen auch Kant rechnen musste. Nach dem Tode von Leibniz (1716) war die Führung in der europäischen Mathematik auf Franzosen und Schweizer übergegangen, auf die Bernoullis, Euler und Lagrange. Insbesondere durch Friedrich den Grossen waren diese ausländischen Mathematiker zu der Berliner Akademie in nahe Verhältnisse gesetzt worden. Dagegen hatte unter den geborenen Deutschen zu derselben Zeit auch in der Mathematik die zwar für die Cultivirung unseres Vaterlandes wertvolle, jedoch an wissenschaftlichen Resultaten arme Katheder-herrschaft von Wolff und seiner Schule durch Vortrag und mathematische Lehrbücher begonnen. Diese Art von höherem mathematischen Schulbetrieb hat dann Kästner fortgesetzt. Er sagt am Beginn seiner Anfangsgründe der Mathematik (I. 1): „Deutschland wird den Freiherrn von Wolff noch mit Hochachtung nennen, wenn die Namen der meisten seiner Verächter nur noch in den Insektenverzeichnissen dauern werden, die der Fleiss deutscher Literatoren sammelt. Es hat ihm für die Ausbreitung der Vernunft und der Mathematik, die einen so grossen Theil der Vernunft ausmacht, sehr Vieles zu danken." So bediente sich auch zunächst Kästner zwanzig Jahre hindurch in seinen Vorlesungen des Handbuches von Wolff, dann erst erschienen seine eigenen bändereichen weitschweifigen Lehrbücher und ersetzten in der zweiten Hälfte des

[1]) Phil. Magazin 1790 S. 391—402. 403—419. 420—430. Abdruck in Kästner und Klügel, philosophisch-mathematische Abhandlungen 1807.

Jahrhunderts Wolff in immer weiteren Kreisen. Die Geschichte der Mathematik weiss dabei nach Hanckel „von ihm kaum mehr zu sagen, als dass er Nichts geleistet hat“. So sieht man bei uns in dieser Zeit wie in der Philosophie so auch auf dem mathematischen Gebiet dieselbe lehrhafte Systematik ihre erfindungs- und ergebnisslose Arbeit thun. Ein besserer wissenschaftlich werthvollerer Zug mischt sich ein. Kästner besass eine seltene gelehrte Kenntniss mathematischer Schriften und verwerthete sie nicht nur in seiner an Excerpten aus seltenen Werken reichen und daher noch heute brauchbaren Geschichte der Mathematik, sondern auch in seinen Lehrschriften. Und hierin folgte ihm, ja überbot ihn Klügel, dessen mathematisches Wörterbuch immer noch unentbehrlich ist.

Dies waren die Ansichten und Personen, gegen welche sich nun Kant in der folgenden Abhandlung wendet. Man wird bei deren Lektüre bemerken, mit welcher Feinheit, ja Diplomatie derselbe Mann, der gegen den Rhetor von Halle so stark aufgetreten war, die beiden Mathematiker behandelt und wie er deren Autorität von der Sache des Magazins zu trennen strebt.

Der Aufsatz Kants über die Abhandlungen Kästners.

Stücke von eines Kästners, oder Klügels Hand, können jeder Sammlung einen Werth geben, ohne dass sie eben die Absicht haben, das wahr zu machen, worinn andere in derselben geirret hätten. Hrn. Hofrath Kästners drey Abhandlungen in diesem zweyten Bande gehen auf die Art, wie der Geometer den Forderungen, welche man an ihn wegen der Möglichkeit eines Objects, der Bestimmung desselben und den unerweislichen Grundsätzen über dasselbe, ergehen lassen kan, ein Gnüge thue und schränkt sich ganz auf die Mathematik ein, welches Hrn. E. Behauptungen gar nicht günstig ist; weil eben der Contrast dieses ihres Vermögens mit den Unvermögen der Metaphysik diese Forderungen auf irgend eine Art (wenn es nur mit derjenigen Gewisheit geschicht, welche man jeder angeblichen Vernunfterkentnis ansinnen kan) zu erfüllen, die letztere in einem desto nachtheiligern Lichte erblicken lässt.

S. 391 des zweyten Bandes wird ganz recht gesagt „Euklid

nehme die Möglichkeit eine gerade Linie zu ziehen und einen Kreis zu beschreiben an, ohne sie zu beweisen" das heisst wohl so viel. als: ohne diese Möglichkeit durch Schlüsse zu beweisen; denn die Beschreibung, welche a priori durch die Einbildungskraft nach einer Regel geschicht und Construction heisst, ist selbst der Beweis von der Möglichkeit des Objects. Die mechanische Zeichnung (S. 393) welche jene. als ihr Muster, voraussetzt, kommt hiebey gar nicht in Anschlag. Dass aber die Möglichkeit einer geraden Linie und eines Zirkels nicht mittelbar durch Schlüsse, sondern nur unmittelbar. durch die Construction dieser Begriffe. (die garnicht empirisch ist) bewiesen werden kan. kommt daher, weil unter allen Constructionen (nach einer Regel bestimmter Darstellungen in der Anschauung a priori) einige doch die erste[n][2]) seyn müssen, dergleichen das Ziehen oder Beschreiben (in Gedanken) einer geraden Linie und das Drehen einer solchen um einen festen Punct sind, wo weder die letzte von der ersteren noch diese von irgend einer anderen Construction des Begrifs einer Grösse abgeleitet werden kan. Die Constructionen anderer Begriffe dieser Art im Raume sind in der Geometrie insgesammt abgeleitet und diese Ableitung nennt Hr. K—r das Beweisen ihrer Möglichkeit. Wieder diese Art die Möglichkeit ⟨als⟩[3]) desjenigen, dessen Begrif man construiren zu können sich unmittelbar bewust ist. anzunehmen. hat die Kritik auch nicht das mindeste zu sagen. vielmehr führt sie solche zum Beyspiele für die dogmatische Metaphysik an, um dergleichen auch für die ihr eigenen Begriffen zu thun. wobey sie zugleich anmerkt: dass. wenn keine Darstellung in der Anschauung (diese sey nun, wie es mit Begriffen der Geometrie so bewandt ist. a priori möglich. oder auch, wie [mit] denen der Physik. empirisch) zum Begriffe hinzu käme. wir nicht einmal, dass so ein Ding. als man sich unter dem Begriffe einer Grösse denkt. oder welches dem Begriffe einer Ursache entspricht. möglich sey. durch die blosse Begriffe ausmachen würden. Diese Bedenklichkeit und die darauf

[2]) [ ] bezeichnet Ergänzungen des Herausgebers.

[3]) ⟨ ⟩ bezeichnet, dass das eingeschlossene Wort oder der Buchstabe auszustreichen vergessen wurde.

gegründete Forderung an die Metaphysik allen ihren Begriffen die correspondirende Anschauung zu geben: (wozu schon genug ist wenn man das. was in irgend einer Anschauung gegeben ist nach einer Regel der Verknüpfung, die sich auch in der Anschauung darstellen lässt, verbindet) ist daselbst von der grössten Wichtigkeit. Denn mit allem Respekt für den Satz des Wiederspruchs und ohne ihm im mindesten zu nahe zu treten, kan die Metaphysik anfangs Begriffe a priori, die sich auch in der reinen Anschauung (wie in der Geometrie) nachher solche, die sich wenigstens in der Erfahrung, (wie der Begrif der Ursache), ferner hin solche, die sich zwar in gar keinem erdenklichen Beyspiele, ohne sich zu wiedersprechen, aufstellen lassen aber doch in mancher anderen (z. B. practischer) Absicht sehr annehmungswürdig sind, einführen, zuletzt aber allen schwärmerischen Wahn⟨e⟩ und vorgebliche⟨r⟩ philosophische⟨n⟩ Einsicht von dem, wovon man in der That gar keine Einsicht hat, einschleichen lassen; weil von der Freyheit zu dichten alle Schranken weggenommen sind, so bald man den Vernünftler von der Verbindlichkeit freyspricht, seinen Begriffen von Dingen, von denen er theoretische Erkentnis vorgiebt, die objective Realität durch Anschauung (welche freylich kein Sehen sondern Vorstellung des Einzelnen ist so fern es nicht blos gedacht, sondern für das Denken gegeben ist) zu beweisen und ohne diese Gewährleistung unter blossen Gedankenwesen herum zu schwärmen. — Sehr weislich, aber eben nicht zum Troste für Hr. E., sagt daher Hr. H. R. Kästner (S. 402) „Ob ausser der Geometrie die Möglichkeit einer Sache sich a priori so darthun liesse, dass man zeigt, es sey in ihrem Begriffe kein Wiederspruch, das lasse ich unentschieden" Sehr richtig und einleuchtend setzt er hinzu: „Euklid würde von Wolfen (was die Möglichkeit eines vollkommensten Wesens betrifft) verlangen, er solle ein vollkommenstes Wesen machen; nämlich in eben der Bedeutung, in welcher Euklid das Jcosaëder macht, im Verstande". Das Letztere kan nicht bedeuten dass diese körperliche Gestalt im Verstande sey, sondern nur dass einer Regel die sich der Verstand denkt, gemäs jenem Begriffe eine correspondirende Anschauung a priori (in der Einbildungskraft) gegeben werde. So enthält der Begrif

eines Decaëders keinen Wiederspruch, aber der Mathematiker lässt darum, weil dieser Begrif möglich ist, noch nicht sein Object für möglich gelten, sondern verlangt man solle es in der Anschauung darstellen, da es sich dann zeigt, dass dieser Begrif zwar sich nicht selbst, aber doch den Bedingungen der Construction eines regulären Körpers wiederspreche. Die Forderung an den Metaphysiker würde also diese seyn: er solle das, was er unter Realität d. i. dem Schlechthin-positiven an Dingen versteht, durch irgend ein Beyspiel vorstellig machen, welches, da er es nur von Gegenständen der Erfahrung hernehmen kan, an denen alles, was man an ihnen real nennen kan, seiner wesentlichen Beschaffenheit nach von Bedingungen abhängig, eingeschränkt, und mit Negationen unzertrennlich verbunden ist, so, dass man diese von dem Begriffe der Realität nicht weglassen kan, ohne diese zugleich aufzuheben, mithin für den Begrif der reinen Realität, noch weniger aber für die Idee der Verbindung aller noch so heterogenen Realität in einem Wesen sich kein Beyspiel (correspondirende Anschauung) finden lässt, den Metaphysiker zwingen würde zu gestehen, dass hiefür so wie für den Begrif eines übersinnlichen Wesens überhaupt die Möglichkeit desselben (die objective Realität seines Begrifs) sich schlechterdings nicht beweisen lasse. Der Ausdruk des Hrn. Kästners ist also obgleich etwas auffallend doch sinnreich und gut und die Critik kan ihn immer aufnehmen: dass, um die Möglichkeit eines Dinges zu beweisen es damit nicht gnug sey in seinem Begriffe keinen Wiederspruch zu finden, sondern man müsse dessen Gegenstand im Verstande machen können, entweder, wie in der Geometrie, durch reine Anschauung (in der Construction des Begrifs) oder, wie in der Naturwissenschaft, aus dem Stoffe und nach den Regeln, [die][4]) uns Erfahrung darbietet.

Was Hr. H. R. Kästner von S. 403 bis 419 von der Raumesvorstellung vorträgt, ist gänzlich für den Mathematiker, um den Gebrauch, den dieser von jener Vorstellung zu machen befugt sey, zu bestimmen und ist eben so wenig, wie das vorhergehende,

[4]) Durch Versehen ausgestrichen.

Hrn. E. günstig: da nämlich S. 405 gesagt wird „wie man diesen Begrif vom geometrischen Raume nennen will, ob bildlich oder unbildlich, stelle ich dem frey, der die Bedeutung dieser Wörter bestimmt. Mir ist er von sinnlichen Vorstellungen abstrahirt". Um jene Ausdrücke aber dreht sich die ganze Erörterung des Hrn. E. vom Raume herum und möchte ihm wohl unmöglich fallen ihre Bedeutung zu bestimmen.

Wenn Hr. K—r sagt: Ihm, als Mathematiker, sey der Begrif vom Raume von sinnlichen Vorstellungen abstrahirt, so kan das auch für den Metaphysiker gelten: denn, ohne Anwendung unseres sinnlichen Vorstellungsvermögens auf wirkliche Gegenstände der Sinne, würde selbst das, was in diesen a priori enthalten seyn mag, uns gar nicht bekannt werden. Das darf aber nicht so verstanden werden, als sey jene Raumesvorstellung durch die Sinnenvorstellung allererst entstanden und erzeugt worden, welches den Eigenschaften des Raumes die in mathematischen Sätzen a priori eingesehen[5]), (S. 406) „nicht durch Ansehen, Abmessen und Abwägen (sondern a priori) bewiesen werden" wiederstreiten würde.

Da das, was von S. 407 an bis 419 vorgetragen wird, blos den Gebrauch des Begrifs vom Unendlichen in der Geometrie betrifft, so liegt es ausser dem Felde dieser Recension. Weil aber doch Hrn. E. und anderen scheinen möchte, dieses habe zugleich eine Wiederlegung der Unendlichkeit des Raumes, von der die Critik sagt, dass sie dieser Vorstellung unzertrennlich anhänge, seyn sollen: so gehört es für die Recension eines Magazins, welches sich die Metaphysik zum Hauptgegenstande gemacht hat, den Unterschied des Gebrauchs des Begriffs vom Unendlichen in beyden Wissenschaften kenntlich zu machen.

Die Metaphysik muss zeigen, wie man die Vorstellung des Raumes haben, die Geometrie aber lehrt, wie man einen beschreiben, d. i. in der Vorstellung a priori (nicht durch Zeich-

---

[5]) Die drei ersten Worte der Zeile sind übergeschrieben und dann ist aus Versehen die doppelte Hervorhebung des a priori in demselben Satze stehen geblieben. Das folgende Citat philos.-math. Abh. S. 28.

nung) darstellen könne. In jener wird der Raum, wie er, vor aller Bestimmung desselben einem gewissen Begriffe vom Objecte gemäss, gegeben ist, betrachtet; in dieser wird einer gemacht. In jener ist er ursprünglich und nur ein (einiger) Raum, in dieser ist er abgeleitet und da giebt es (viel) Räume, von denen aber der Geometer, einstimmig mit dem Metaphysiker, zu Folge der Grundvorstellung des Raumes gestehen muss, dass sie nur als Theile des einigen ursprünglichen Raumes gedacht werden können. Nun kan man eine Grösse, in Vergleichung mit der jede anzugebende gleichartige nur einem Theile derselben gleich ist, nicht anders als unendlich benennen. Also stellt sich der Geometer, so gut wie der Metaphysiker, den ursprünglichen Raum als unendlich vor und zwar als unendlich-gegeben vor. Denn das hat die Raumesvorstellung (und überdem noch die der Zeit) Eigenthümliches dergleichen [in] gar keinem anderen Begriffe angetroffen wird, an sich: dass alle Räume nur als Theile eines einzigen möglich und denkbar sind. Wenn nun der Geometer sagt, dass eine Linie, so weit man sie auch fortgezogen hat, immer noch weiter verlängert werden könne: so bedeutet das nicht, was in der Arithmetik von der Zahl gesagt wird, dass man sie durch Hinzusetzung anderer Einheiten oder Zahlen immer und ohne Ende vergrössern könne (denn die hinzugesetzte Zahlen und Grössen, die dadurch ausgedrückt werden, sind für sich möglich, ohne dass sie mit den vorigen als Theile zu einer Grösse gehören dürfen) sondern eine Linie kan ins Unendliche fortgezogen werden heisst so viel als: der Raum, in welchem ich die Linie beschreibe, ist grösser als eine jede Linie, die ich in ihm beschreiben mag; und so gründet der Geometer die Möglichkeit seiner Aufgabe, einen Raum (deren es viel giebt) ins Unendliche zu vergrösseren, auf der ursprünglichen Vorstellung eines einigen unendlichen, subjectiv gegebenen Raumes. Hiemit stimmt nun ganz wohl zusammen: dass der geometrisch und objectiv gegebene Raum jederzeit endlich sey; denn er wird nur dadurch gegeben, dass er gemacht wird. Dass aber der metaphysisch d. i. ursprünglich, aber blos subjectiv gegebene Raum der (weil es dessen nicht viel giebt) unter keinen Begrif gebracht werden kan, welcher einer

Construction fähig wäre, aber doch den Grund der Construction aller möglichen geometrischen Begriffe enthält, unendlich sey, damit wird nur gesagt: dass er in der reinen Form der sinnlichen Vorstellungsart des Subjects als Anschauung a priori besteht, folglich in dieser, als einzelnen Vorstellung, die Möglichkeit aller Räume, die ins Unendliche geht, gegeben ist. Hiemit stimmt auch ganz wohl zusammen, was Raphson, nach Hrn. H. R. Kästners Anführung S. 418, sagt: dass der Mathematiker es jedesmal nur mit einem infinito potentiali zu thun habe und actu infinitum (das Metaphysisch-gegebene) non datur a parte rei, sed a parte cogitantis; welche letztere Vorstellungsart aber darum nicht erdichtet und falsch ist, vielmehr denen ins Unendliche fortgehenden Constructionen der geometrischen Begriffe zum Grunde liegt und die Metaphysik auf den subjectiven Grund der Möglichkeit des Raumes, d. i. die Idealität desselben führt, mit welchem und dem Streit über diese Lehre der Geometer schlechterdings nichts zu thun hat, er müsste sich denn in den Zwist mit dem Metaphysiker, wie die Schwierigkeit auszugleichen sey: dass der Raum und alles was ihn erfüllt ins unendliche theilbar sey und doch nicht aus unendlich viel Theilen bestehe, einlassen wollen.

In allem findet Rec. Hrn. H. R. Kästner mit der Critik d. r. V. vollkommen einstimmig, auch da wo er S. 419 von geometrischen Lehren sagt: „Nie schliesst man da aus dem Bilde, sondern aus dem, was der Verstand beym Bilde denkt." E[r] versteht ohne Zweifel unter dem ersteren die empirische Zeichnung, unter dem zweyten die einem Begriffe d. i. einer Regel des Verstandes gemässe reine Anschauung, nämlich die Construction desselben, welche keine empirische Darstellung des Begrifs ist. Wenn er aber das philosoph. Magaz. anführt, als ob er Hrn. E. Meynung vom Bildlichen, im Gegensatz mit dem Intelligibelen, hiedurch getroffen und bestätigt habe, so irret er sich sehr. Denn dieser versteht unter dem Bildlichen nicht etwa eine Gestalt im Raume wie es die Geometrie nehmen möchte, sondern den Raum selbst (obzwar schwerlich zu begreifen ist, wie man sich von etwas ausser sich ein Bild machen könne, ohne den Raum vorauszusetzen) und sein Intelligibeles ist nicht etwa der Begrif von einem

möglichen Gegenstande der Sinne, sondern von etwas, was der Verstand gar nicht im Raume sondern als Grund desselben, woraus man ihn überhaupt erklären könne vorstellen muss. Aber dieses Misverstehen wird ein Jeder leicht entschuldigen, der die Schwierigkeit gefühlt hat, mit diesem, in so verschiedener Bedeutung von Hrn. E. gebrauchten Ausdruck, einen mit sich selbst zusammenstimmenden Begriff zu verbinden.

Berichtigungen.

Im Abdruck der Briefe Kants an Beck im letzten Heft dieses Archivs (II. 4) bitte ich S. 622 Z 18 von unten nach „nun beweise“: einfügen zu wollen: „dass von Gegenständen der Sinne keine Erfahrung möglich sey, als nur, so fern ich a priori voraussetze“, S. 624 Z. 1 von oben statt an „von“, S. 637 Z. 11 von oben statt spätere „spürbare“, S. 648 Z. 5 von unten statt Roppe „Koppe“ zu lesen. Meine Anmerkung zu S. 641 muss lauten: „Dagegen beweist der Brief Kants 19. Nov. 1796, dass ein oder mehrere Briefe Becks an Kant verloren gegangen.“

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, J. Gould Schurman, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



I.

Jahresbericht über die deutsche Litteratur zur Philosophie der Renaissance 1886—1888.

Von

Ludwig Stein in Zürich.

Zweiter Theil.

Nicolaus von Cues.

Uebinger, Johann. Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus. Münster und Paderborn, 1888. Verlag von Ferdinand Schöningh. 198 S.

Nicht mit Unrecht wendet man seit einiger Zeit diesem Begründer der deutschen Philosophie eine erhöhte Aufmerksamkeit zu. Scharpff, Stöckl, Storz, Eucken und Falckenberg haben mit einander gewetteifert, die Weltanschauung des ersten deutschen Philosophen in ein helleres Licht zu rücken. Ihnen schliesst sich in würdiger Weise Uebinger mit vorliegender Schrift an, in welcher er S. 140 u. A. auf die interessante Thatsache hinweist, dass man schon zu Anfang des 16. Jahrhunderts den philosophischen Cardinal mit Stolz als eine Zierde des Deutschthums pries.

Uebinger's Schrift bietet neben ihrem höchst beachtenswerthen Hauptinhalt eine dankenswerthe Beigabe (S. 150—198): Die verloren geglaubte Abhandlung des Nicolaus: Tetralogus de non aliud, die Verf. auf der Münchener Staatsbibliothek gefunden hat. Welche Bedeutung aber diese Abhandlung für das tiefere Verständniss der Philosophie des Cusaners hat, das zeigt Uebinger an einem mar-

kanten Beispiel, indem er den Gedankeninhalt dieser aufgefundenen Abhandlung bereits für sein thema probandum glücklich verwerthet.

Der leitende Grundgedanke der Schrift Uebinger's lässt sich kurz dahin zusammenfassen, dass die scheinbaren Widersprüche in der Gotteslehre des Cusaners sich am natürlichsten und ungezwungensten dadurch lösen und ausgleichen lassen, dass man bei ihm zwei verschiedene Perioden unterscheidet. Und dieser Grundforderung wird man von vorne herein eine innere Berechtigung füglich nicht absprechen können. Haben doch fast alle hervorragenden Denker ihre „Perioden"! Warum soll also der Cusaner nicht auch eine innere Wandlung durchgemacht haben? Finden sich bei einem Philosophen unläugbare Widersprüche, so ist es offenbar zutreffender und zweckentsprechender, sie auf verschiedene Entwicklungsstufen des Denkers zu vertheilen, als sie unvermittelt neben einander bestehen zu lassen. Und wenn sich nun gar die Eintheilung in verschiedene Entwicklungsstadien so ungekünstelt und chronologisch unanfechtbar ergiebt, wie dies Uebinger betreffs der Gotteslehre bei Cusanus aufzeigt, so dürfte dieselbe kaum auf ernstlichen Widerspruch stossen.

Das Endergebniss Uebinger's ist kurz folgendes: Zu Anfang seiner Entwicklng hielt Cusanus nur die symbolische Erkenntniss Gottes für möglich, soweit wir überhaupt Erkenntniss besitzen können. Denn alle unsere Erkenntnisse beruhen nur auf Annahmen (coniecturae). Diese Annahmen sind, wie Uebinger Falckenberg (S. 10) zugibt, wol mehr als blosse Vermuthungen; sie sind Aussagen, die der Realität mehr oder minder nahekommen. Das Denken hat uns aber zunächst soweit zu fördern, dass wir unser Nichtwissen einsehen lernen. Damit habe aber Cusanus keineswegs die skeptische Bahn betreten, wie Windelband meint, sondern er habe gleich Sokrates die Einsicht, dass unser Wissen nur auf Annahme beruht und somit Stückwerk ist, als höchste Weisheit gepriesen (S. 11 f.). Neben diesem Stückwissen haben wir auch einen Glauben, und zwar einen natürlichen und einen christlichen. Wo der Verstand endet, da tritt der Glaube ein. Der Verstand aber kann Gott nicht absolut erkennen, weil er überhaupt einer

absoluten Erkenntniss unfähig ist, wir müssen daher zu Symbolen unsere Zuflucht nehmen.

Symbolisch aber fasst der Cusaner Gott als die Einheit der Gegensätze: In Gott fällt das Grösste mit dem Kleinsten zusammen. Hier hätte Uebinger an das principium coincidentiae oppositorum denken können, wie es vor Nicolaus schon Heraklit angedeutet und nach ihm Leibniz zu schärferer Formulirung gebracht hat. Durch diese Fassung wäre der Gedanke des Cusaners vereinfacht und die Polemik Uebinger's gegen Stöckl und Storz (S. 17—22) zum Theil überflüssig. Das Verhältniss Gottes zum Weltall gestaltet sich in dieser ersten Periode des Cusaners so, dass Gott negativ, die Welt privativ unendlich ist, d. h. Gott ist die Wirklichkeit, das Weltall die Möglichkeit (S. 38).

Diese ursprüngliche Gotteslehre des Cusaners erfuhr nun später (vom Jahre 1450 an), da sie zu pantheistischen Missdeutungen Anlass gab, seitens ihres Verkünders eine Umwandlung und wesentliche Fortbildung. Gott erscheint jetzt nicht mehr als die Einheit der Gegensätze, sondern er steht über allen Gegensätzen: er ist das idem ipse, das absolute Selbige (S. 82). Er ist der einheitliche harmonische Ausklang alles dessen, was sich in der Erscheinungswelt als Mannigfaltiges und Entgegengesetztes kundgibt: er ist die Ureinheit des Alls! Aber diese Ureinheit ist uns nicht ganz unverständlich, sie ist nicht bloss symbolisch zu erfassen (vermittelst der lullischen Kunst, der Cusanus in der ersten Periode gehuldigt hat); sie ist vielmehr unserem Denken erreichbar. Durch die empirische Betrachtung des Endlichen gelangen wir allmälig zum spekulativen Erfassen des Unendlichen, der Ureinheit (S. 96). Huldigte also Cusanus in der ersten Periode einer mehr theosophisch-mystischen Richtung, sofern er eine Erkenntniss der Naturphänomene leugnete und eine Erfassung des göttlichen Wesens nur symbolisch zuliess, so wendete er sich in der zweiten Entwicklungsperiode einer mehr exacten, empirischen Richtung zu, indem er zugab, dass man durch das Hülfsmittel einer exacten Erforschung des sinnlich Gegebenen allmälig emporsteigen könne zur Erfassung des Unendlichen, der göttlichen Ureinheit.

Nach alledem steckt der Cusaner vielfach noch ellentief in der

Scholastik. Und es ist ein Verdienst Uebinger's, einmal auch die scholastische Seite des Cusaners gründlich hervorgekehrt zu haben, zumal man sonst mit Recht geneigt ist, in ihm mehr den Herold einer neuen Zeit zu erblicken.

Eucken, Rudolf. Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie, vornehmlich der deutschen. Gesammelte Abhandlungen. Heidelberg, 1886, Georg Weiss, Verlag. 184 S.

1. Nikolaus von Kues als Bahnbrecher neuer Ideen.

Eine Reihe von historischen Essays, die bisher als lose Blätter in verschiedenen Jahrgängen der „Philosophischen Monatshefte" und anderwärts zerstreut lagen, hat der geistvolle Verfasser zu einem Sammelbändchen verknüpft, das die Aufmerksamkeit auch weiterer Kreise beanspruchen darf. Insbesondere verdienen die uns in diesem Jahresbericht interessirenden drei ersten Abhandlungen der Sammlung — Nikolaus von Kues als Bahnbrecher neuer Ideen: Paracelsus Lehre von der Entwicklung; Kepler als Philosoph — um so grössere Beachtung, je seltener ein Gelehrter vom Range Euckens sich dazu entschliesst, seinen Forscherpflug an den steinigen, unfruchtbaren Boden der Renaissance-Philosophie anzusetzen. Und mögen auch die obenbezeichneten Abhandlungen ihrer Anlage nach einer früheren, den Obliegenheiten des Archivs voraufgehenden Zeit entstammen, so trage ich doch kein Bedenken eine kurze Analyse derselben zu geben, da der Verfasser die seither erschienene Litteratur über die von ihm behandelten Gegenstände, insbesondere die bezüglichen Schriften Falckenbergs, Sigwarts und Prantls, mitberücksichtigt und für die neue Form seiner Abhandlungen glücklich verarbeitet hat.

In der Beurtheilung der philosophischen Bedeutung des Nikolaus von Kues pflichtet Eucken vielfach Zimmermann bei, der zuerst auf die Verwandtschaft der Hauptgedanken desselben mit Leibniz nachdrücklich hingewiesen hat. In der That erinnert der Gedanke der Entwicklung (Complicatio et explicatio, S. 8), das principium identatis indiscernibilium und das princ. coincidentiae oppositorum (S. 12), die Annahme eines fortlaufenden, lückenlosen Stufenganges in der Weltentwicklung (S. 14) und die Bezeichnung des

Geistes als lebendigen Spiegel des Universums (S. 18) so deutlich an Leibniz, dass man versucht wird dem Verhältniss des letzteren zum Cusaner nachzuspüren, zumal er ihn nicht selten mit grosser Auszeichnung erwähnt. Entgangen ist Eucken, dass auch die Erkenntnisstheorie des Cusaners, die sich als eine Vermittlung zwischen Empirismus und Rationalismus kennzeichnet (S. 20), recht lebhaft an das Leibnizische excipe: nisi intellectus ipse anklingt, das freilich bereits in der stoischen πρόληψις sein Vorbild hat. Auch der Aufstieg von den dunklen und verworrenen zu den klaren und adäquaten Vorstellungen (S. 20 und 22) gemahnt durchweg an Leibniz, der hier freilich zweifelsohne den Spuren Descartes folgt. Selbst in seiner eklektischen Tendenz stimmt er mit L. überein, wie Eucken S. 27 fein bemerkt. Es wäre darum vielleicht angemessen, dem Cusaner der neueren Philosophie gegenüber die gleiche Stellung anzuweisen, die man Leibniz der neuesten gegenüber insofern willig einräumt, als man zugestehen muss, dass seine Entwicklungsgedanken bei Comte, Darwin, Mill und Spencer, sein „Unbewusstes" bei Hartmann, sein „Mikrokosmos" bei Lotze wiederklingt. Und so mag denn ein philosophisches Gleichniss die Stellung des Cusaners wie Leibnizen's characterisiren: Wie in der Monade nach Leibniz alle ihre künftigen Entwicklungen dem Keime nach schon enthalten sind, so in der Philosophie des Cusaners die Leibnizische und in dieser so manche tragende Gedanken bei Lotze, Spencer und Wundt.

Paracelsus.

Stanelli, Rudolf, Dr. Philosophie der Kräfte. Leipzig. W. Friedrich, 1886, 141 S.

Wenn es wahr ist, dass zur glücklich nachempfindenden Characterisirung eines litterarischen Originals eine gewisse geistige Wahlverwandtschaft gehöre, dann hat Paracelsus in Stanelli endlich einen gleichgearteten, ebenbürtigen, ja sogar ihn überbietenden Darsteller gefunden. Die „Philosophie der Kräfte" will ihrer Anlage nach die Weltanschauung des Paracelsus klarlegen und ihrer Tendenz nach nichts Geringeres, als in der Philosophie des bombastischen Hohenheimers den Inbegriff und endgiltigen Abschluss alles

philosophischen Denkens überhaupt erblicken. Verfasser führt sich als ein practischer Arzt in Moskau ein, dem nach dreissigjähriger Vertiefung in Paracelsus diese Erleuchtung gekommen ist.

Soll das Büchlein eine Satire auf die moderne Weltanschauung sein, so wäre der Wurf recht glücklich. Der Gedanke ist noch so übel nicht, in das kaleidoskopisch bunte, zerklüftete philosophische Treiben der Gegenwart mit der grobkörnigen, scharfgepfefferten Satire eines Paracelsus dreinzufahren. Doch fehlt dem Verf. dazu jener unverwüstliche Mutterwitz, der den Schriften des göttlichen Grobians Paracelsus auch dann unwiderstehlichen Reiz verleiht, wenn man selbst durch den Schlamm seines krausen Stils und noch krauseren Gedankenganges nur mühsam hindurchwatet.

Doch lassen leider der pathetische Ernst und visionäre Ton des Büchleins die Deutung, als handle es sich hier um eine bewusste Satire, gar nicht zu. Die Wirkung, die Stanelli nicht selten auf die Lachmuskeln der kundigen Leser ausüben dürfte (z. B. S. 12, 64, 81, 116, 141), ist sicherlich eine unbeabsichtigte. Es wäre unnütz mit Stanelli darüber zu rechten, dass er seine Behauptungen ohne Quellenangaben in die Welt schickt, so dass selbst jene, die man ernst zu nehmen gewillt wäre (wie S. 29, 31, 38, 42, 72, 101, 126), als wissenschaftlich unverwendbar gelten müssen, weil sie uncontrolirbar sind. Denn auf eine rein wissenschaftliche Leistung erhebt der Verf. wol keinen Anspruch, da der Zweck seiner Abhandlung offenbar kein historischer, sondern nur mehr ein agitatorisch-polemischer ist. Auch dass Stanelli mit der Interpunktation auf bedenklich gespanntem Fusse steht und gelegentlich Verstösse gegen die Orthographie begeht (S. 10 Kaballistik), wollen wir dem in Russland Lebenden gern zu Gute halten. Endlich wollen wir auch darüber gern hinwegsehen, dass er S. 88 den Satz „Gleiches vermögen wir nur an Gleichem zu erkennen" als ein Spezificum des Paracelsus behandelt, während er doch bekanntlich 2000 Jahre früher von den Pythagoreern aufgestellt worden ist. Dass aber in einem ernstseinwollenden Buche die Stelle (S. 81) vorkommen kann „Das Herz ist neben seinen sonstigen Eigenschaften auch noch Sitz der idealen oder himmlischen Liebe. Alle Romane und Liebeslieder bringen uns ja täglich, sogar

fast stündlich neue Versicherungen und Beweise(!!) für diese Thatsache", dagegen müssen wir ernstlich Einspruch erheben! Die für deutsche Verhältnisse geradezu splendide Ausstattung des Büchleins hätte der Verleger besser tüchtigen Leistungen aufgespart, an denen wir ja heute glücklicherweise nicht arm sind.

Schubert, Ed. und Sudhoff, Karl, DDr. Paracelsus-Forschungen, erstes Heft, Frankfurt a. M. 1887, Reitz & Koehler. 89 S.

Die Tüchtigkeit dieser Forschungen wird durch die Unerquicklichkeit des polemischen Tones, den die Autoren gegen den Historiker der Medizin, Heinrich Rohlfs, anschlagen, in bedenklichem Grade überboten. Wohin sollen wir gelangen, wenn selbst vor dem höchsten Tribunal des guten Geschmacks, der objectiven Wissenschaft, Schmähworte fallen, die sich auch im Munde eines erhitzten Bierbankpolitikers hässlich ausnehmen würden? Allerdings hat auch Rohlfs das Buch des inzwischen verstorbenen Mook „Theophrastus Paracelsus", eine kritische „Studie", in seinem „Archiv für Geschichte der Medizin" nicht eben glimpflich behandelt, wie Schubert und Sudhoff S. 5ff. aufzeigen. Aber glauben denn diese nicht mit Unrecht entrüsteten Rächer der Ehre Mooks, dem übrigens auch sie S. 13ff. ein mehr als zweifelhaftes wissenschaftliches Zeugniss ausstellen, dass es heutzutage noch thunlich sei, den Teufel durch Beelzebub auszujagen?

Ist nun auch der Ton des aus sorgfältigstem Sammelfleiss hervorgegangenen Büchleins herb zu tadeln, so verzeichne ich doch mit Vergnügen die Thatsache, dass die Verf. durch unverdrossenen Sammeleifer bereits 349 Ausgaben von gedruckten Arbeiten und 86 handschriftliche Werke Hohenheims kennen gelernt haben. Durch dieses Riesenmaterial sind sie gewiss, wenn irgend einer dazu berufen, uns endlich mit einer erschöpfenden, des wichtigen Gegenstandes würdigen Paracelsus-Biographie zu beschenken.

Eucken, Rudolf, Prof. Paracelsus' Lehren von der Entwicklung (in Beitr. z. Gesch. d. n. Philos. S. 32—54).

Nach der wenig erbaulichen Lectüre der beiden besprochenen Abhandlungen über Paracelsus berührt der kleine, aber feindurch-

dachte und vornehm abgetönte Beitrag Euckens nur um so wolthuender. Es ist hier zwar aus der übersprudelnden, chaotisch durcheinanderwirbelnden Fülle paracelsischer Gedanken nur einer herausgegriffen, allein dieser ist so sauber abgeklärt, dass er auch auf einzelne dunklere, an den Entwicklungsgedanken grenzende Probleme erhellende Schlaglichter wirft. Bei Paracelsus stehen wir noch an der Wiege des heute die Naturwissenschaft beherrschenden Entwicklungsbegriffs. Ihm schwebt weder eine mechanische Entwicklung (Auswicklung nennt's Paracelsus) der Natur, noch eine immanente des Geistes vor, sondern mehr eine emanistische in neuplatonischem Sinne. Alle Dinge sind im Keime vorgebildelt „wie eine Buche, eine Tanne, eine Eiche ist erstlich allein ein Same, in dem gar nicht (von dem) ist, das sein soll". Damit verknüpft sich sodann der Mikro- und Makrokosmos, den Paracelsus, unterstützt durch seinen überschwenglichen Bilderreichthum, consequenter durchgebildet hat, als seine Zeitgenossen, indem er eine stattliche Reihe neuer Analogien zwischen Mensch und Universum aufspürte. Interessant ist es, dass der vielbespöttelte Satz Feuerbach's „der Mensch ist, was er isst" sich schon wörtlich bei Paracelsus findet (S. 48). Nur gilt er hier freilich lediglich in medizinischem und nicht auch in jenem starr materialistischen Sinne, den ihm Feuerbach untergelegt hat.

Machiavelli.

Ellinger, Georg. Die antiken Quellen der Staatslehre Machiavelli's, Tübingen, Laupp, 1888, 62 S. (Sonderabdruck aus der Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft).

Fast jede Seite dieser beachtenswerthen Abhandlung zeigt den unsicher tastenden, mühsam nach der Form ringenden, aber strebenstüchtigen Anfänger. Dass der Wurf, die antiken Quellen Machiavelli's aufzudecken, ein zeitgemässer war, zeigt schon der Umstand, dass dieser Versuch gleichzeitig von zwei jüngeren Gelehrten — in Berlin und in Dorpat — in Angriff genommen wurde; ganz gelungen ist er freilich keinem. Ellinger geht neben einer durchgreifenden philosophischen Bildung, die eine erschöpfende Behandlung dieses Thema's unerlässlich erheischt, vor Allem historische

Methode ab. Gleich in der Kapiteleintheilung hat er sich gründlich vergriffen. Statt den reichen Stoff, den er mit richtigem geschichtlichen Blick gesammelt hat, geschickt zu gruppiren und durch sorgfältige Sichtung des Zusammengehörigen übersichtlich zu gliedern, verwirrt er das ohnehin schwer durchsichtige Material durch eine farblose, nichtsverrathende Eintheilung. Fügen wir noch hinzu, dass E. unterlassen hat, die Bildungsgeschichte Machiavelli's oder doch den litterarischen Untergrund zu kennzeichnen, auf welchem sich M.'s Werke erheben, so ist unser Tadel gegen die Anlage der E.'schen Abhandlung erschöpft. Um so bereitwilliger erkennen wir an, dass E. die einschlägige Litteratur, besonders die hergehörigen Werke von Triantafallis, H. Leo, Pasquale Villari und Oresto Tomasini, sorgfältig benützt und sich in die zumeist in Betracht kommenden antiken Quellen — Aristoteles, Thucydides, Polybius, Ovid und Cicero — fleissig hineingelesen hat, wenn auch die Citate aus diesen Schriftstellern unbeschadet der Gemeinverständlichkeit weniger ausführlich und dafür etwas sorglicher corrigirt hätten sein können [1]). Dass M. besonders Polybius fleissiger benützt hat, als man bisher mit Fabricius und Triantafallis annahm, hat Ellinger klar dargethan. Nur hätte die Frage, die Verf. S. 60 flüchtig streift, warum nämlich M. diese seine Hauptquelle verschweigt, doch etwas energischer erfasst werden müssen, zumal mit dieser die Hauptarbeit E.'s steht und fällt. Es wäre darum recht angebracht gewesen darauf hinzuweisen, dass zur Zeit der Bildungsepoche Machiavelli's eine damals vielgerühmte und stark verbreitete, weil höchst stilgewandte Uebersetzung des Polybius seitens Niccolo Perotti's, die dieser auf Geheiss Nicolaus' V. gefertigt hatte, schon gedruckt vorlag (sie ist bereits 1473 bei Schweinheim und Paunartz in Rom erschienen und galt wegen ihrer schmucken, eleganten Form eine zeitlang für eine Musterübersetzung, bis ihr Isaak Casaubonus in der praef. seiner ed. hist. Polyb. 1610 wissenschaftlich den Garaus machte).

Im Einzelnen sei noch bemerkt, dass dem Verf. S. 5 entgangen

---

[1]) Cicero's de officiis kurzweg als „Offizien" zu citiren, wie Verf. mehrfach thut, halte ich für unzulässig.

zu sein scheint, dass die Frage nach dem Urpsrung der Rechtsbegriffe, ob diese nämlich φύσει, oder θέσει entstanden seien, eine in der antiken Philosophie lebhaft verhandelte war, die besonders von den Stoikern wieder aufgegriffen worden ist. Gelegentlich der Erwähnung der Beziehungen M.'s zu Cicero, besonders zu dessen de officiis (S. 33, 49, 51, vgl. auch S. 5 u. ö.) hätte darauf verwiesen werden können, dass dieses Werk, wie heute feststeht, theilweise nur eine Uebersetzung von Poseidons περὶ τοῦ καθήκοντος ist. Dieser aber war ein Fortbildner des Polybius, der sich zur stoischen Schule hingeneigt, übrigens auch mit Panaetius persönlichen Verkehr gepflogen hatte. Weist uns also so Manches bei M. unmittelbar auf Polybius hin, so geht es doch mittelbar auf die stoische Staatslehre zurück, die Ellinger ganz ausser Acht gelassen hat. Trotz aller dieser Ausstellungen wünsche ich aufrichtig dem Verf. auf diesem so spärlich bebauten Felde öfter zu begegnen, weil dessen tüchtiges Streben und anerkennenswerther Spürsinn für die Zukunft Vollendeteres erwarten lassen.

Lutoslawsky, W. Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles und Machiavelli, Breslau 1888, W. Koebner, 140 S.

An dieser der Schule Teichmüller's entstammenden Schrift interessirt uns nur der auf Machiavelli bezügliche Theil (S. 107—135), da die vorangehenden Untersuchungen der „Revolutionstheorie" des Aristoteles bezw. dem Verhältniss der aristotelischen Politik zur platonischen gewidmet sind. Voraussichtlich wird über diesen ersten Theil der Schrift Geh. Rath Zeller s. Z. berichten.

Mit dem ersten Theil der Schrift steht der zweite, die Beziehungen Machiavelli's zu Aristoteles behandelnde, in dem denkbar losesten Zusammenhang, und man sieht nicht recht ein, zu welchem Behufe diese beiden Abhandlungen zusammengeschweisst worden sind. Jedenfalls hätte der Verf. in seinem Interesse besser gethan, den Machiavelli betreffenden Abschnitt zu unterdrücken, da ihm für denselben selbst die dürftigste Litteraturkenntniss abgeht. Lutoslawsky kennt nicht Triantafallis, Niccolo Machiavelli e gli scrittori greci, Venezia, 1875, und Pasquale Villari's meister-

haftes Werk „Niccolò Machiavelli ed i suoi tempi“. Ebensowenig weiss er etwas von dem hübschen Nachweis H. Leo's, dass M. bei der Abfassung seines Principe die Politik des Aristoteles noch gar nicht gekannt hat, was Ellinger jetzt freilich S. 62 — jedoch mit ganz unzulänglichen Gründen — bestreiten zu müssen glaubt. Es soll damit natürlich nicht bestritten werden, dass sich gleichwol aristotelische Gedanken im Principe vorfinden. Nur darf man einerseits nicht gleich jede vage Analogie als directe Anlehnung ansehen, noch darf man andererseits selbst bei offenbaren Zusammenhängen sogleich ohne jeden Vorbehalt von engen historischen Beziehungen sprechen, wenn man nicht im Stande ist, directe Belege für dieselben beizubringen. Mindestens hätte Lutoslawsky hervorheben sollen, dass Machiavelli einmal (III, 39) Aristoteles erwähnt (vgl. Ellinger, S. 60).

Bei allen inneren Schwächen steht demnach der Beitrag Ellinger's weit über dem Lutoslawsky's, wenngleich die Darstellung des letzteren an Frische und Lebhaftigkeit die des ersteren übertrifft. Jedoch scheint mir das pathetische Hereinzerren politischer Ereignisse der Neuzeit in rein wissenschaftliche Abhandlungen, wie dies L. S. 112 mit Victor Emanuel thut, nicht statthaft.

Kepler.

Schuster, Leopold. Dr. Prof. Johann Kepler und die grossen kirchlichen Streitfragen seiner Zeit, Graz 1888, Ulrich Moser (J. Meyerhof), 243 S.

Die von grossem Sammelfleiss zeugende Schrift beschäftigt sich weniger mit dem philosophischen Innenleben, als vielmehr vorzugsweise mit der äusseren Stellung zu den Kirchen und den religiösen Strebungen seiner Zeit. Das Buch zerfällt in 3 Capitel: Kepler's Stellung zum Gregorianischen Kalender (S. 18—76), Kepler und das Copernicanische Weltsystem (S. 77—137), Kepler's Glaubenskampf (138—233). Selbst in diesem letzten Capitel habe ich ein näheres Eingehen auf Kepler's philosophische Weltanschauung oder auch nur ein beiläufiges Streifen derselben vergeblich gesucht, so nahe auch der Gedanke lag, gelegentlich der Besprechung der theologischen Anschauungen K.'s die philosophischen mitzu-

berühren. Allerdings verfolgt der Verf. wie er S. 232 eingesteht, mit diesem Werke nur die Tendenz, K.'s Beziehungen zur katholischen Kirche klarzustellen.

Eucken, Rud., Dr. Prof. Kepler als Philosoph (Beitr. zur Gesch. d. neuer. Philos. S. 56—74).

Die warme Parteinahme, mit welcher Leibniz (Acta erud. Lips. 1689. p. 82 ff.) für die philosophische Bedeutung Kepler's eingetreten ist, scheint damals ganz wirkungslos verhallt zu sein. Wenigstens ist man, soweit mir bekannt, bis vor etwa 40 Jahren Kepler's Philosophie nicht gerecht geworden. Erst Carriere hat in Kepler's „philosophischen Weltanschauung der Reformationszeit" S. 133—137 eine knappe, aber ansprechende Skizze dieser Philosophie entworfen. Hernach hat sie ein Anonymus in Johannes Kepler, sein Leben und seine wissensch. Bedeutung, Berlin 1886, S. 77—84 u. 94—106 gewürdigt. Auf Einzelnes geht auch Apelt, Joh. Kepler's astronomische Weltansicht, Leipzig 1849, S. 19—30, ein. Seither haben Sigwart, kl. Schriften I, 182—220 und Prantl „Galilei und Kepler als Logiker" Manches ergänzt, so dass zusammenfassende Darstellungen der neueren Philosophie heute nicht mehr an der Philosophie Kepler's stillschweigend vorbeigehen können. In der That ist denn auch Windelband, Gesch. d. n. Philos. I, 430 f. auf Kepler's Philosophie, wenn auch mit etwas allzupeinlicher Selbstbeschränkung, eingegangen.

Eucken zieht nun mit dem feinen historischen Tact, der ihn auszeichnet, die Summe alles dessen, was bisher über diesen Gegenstand verhandelt worden ist und gelangt (S. 55) zu der Ansicht, dass die Philosophie K.'s „neben den astronomischen Leistungen einen selbständigen Platz beanspruchen darf". Die Quantität gilt K. als erste Eigenschaft der Substanz; er vermittelt darin den Uebergang von der aristotelischen ἐντελέχεια zum leibnizischen Kraftbegriff, wofür besonders sein Satz bezeichnend ist: ubique in natura aliquid agitur (S. 62). Dass er, um seine Weltharmonik zu retten, eine Begrenztheit der Welt annahm, stellt ihn philosophisch unter den Cusaner und Bruno. Dafür entschädigt er uns durch seine Vor-

ausnahme der so fruchtbaren leibnizischen Entdeckung der „unbewussten Vorstellungen“ (S. 63). Es ist doch sonderbar, wie fast alle diese ersten deutschen Naturphilosophen auf Leibniz vorbereiten, so dass man sich des Eindrucks kaum erwehren kann, als ob Leibniz die Schlusssumme des deutsch-philosophischen Geistes gezogen hätte.

Humanismus und Reformation.

Hartfelder, K., Dr. Prof. Unedirte Briefe von Rudolf Agricola, ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus. 36 S.

Hartfelder hat sich um die Geschichte des Humanismus, insbesondere des Humanistenkreises in Heidelberg, sehr verdient gemacht. Auch diese neue Publikation reiht sich den vorangegangenen würdig an. Für die Philosophie blickt freilich in diesen 20 Briefen wenig hinaus. Es sind meist persönliche Verhältnisse, die er hier in vertrauten Mittheilungen an Freunde berührt. In den sieben aus Ferrara (1475—76) datirten Briefen habe ich vergebens auf eine Notiz über seinen Lehrer Theodor Gaza gefahndet, dessen damaliger Aufenthalt in Ferrara uns ja nur durch Agricola bezeugt ist. Interessant sind die Nachweise H.'s S. 7, dass Agricola seine ganz aussergewöhnliche, durch seine gedruckt vorliegenden Werke kaum zu rechtfertigende Berühmtheit zum grossen Theile seiner Reform der scholastischen Logik, die er in seinen drei Büchern „de inventione dialectica“ angebahnt hat, zu danken hat.

Schmidt, C. Michael Schütz, genannt Toxites, Leben eines Humanisten und Arztes aus dem 16. Jahrh., Strassburg 1888, G. F. Schmidt (Fr. Bull.), 130 S.

Dieses recht anziehend und mit einem Anflug von frischem Humor gezeichnete Lebensbild eines sonst wenig gekannten Humanisten dritten Ranges bietet für die Philosophie nur herzlich geringe Ausbeute. Toxites wurde in seinen reiferen Lebensjahren ein vorbehaltloser und eingefleischter Nachtreter des Paracelsus — in der Philosophie nicht weniger, als in der Medizin. Und diese Verehrung für Paracelsus soll bei seiner fahrigen, wandelsüchtigen Humanistennatur noch der einzige Grundsatz gewesen sein, dem er beharrlich

treu geblieben ist. Mit seinem Meister vertritt er denn auch die „echte chemische Philosophie“ (S. 96), d. h. die wissenschaftliche Alchymie im Gegensatz zu den im Lande herumschwärmenden beutegierigen Quacksalbern.

Drews, P., Lic. Willibald Pirkheimer's Stellung zur Reformation, Leipzig 1887. Fr. Wilh. Grunow, 138 S.

Schon die Kapitelüberschriften (Pirkheimer's Persönlichkeit; Pirkheimer's Stellung zur katholischen Kirche: Luther's Freund; Luther's Leidensgefährte; über den Parteien; der Abendmahlsstreit; die letzten Lebensjahre) zeigen, dass wir in diesem Buch in philosophischer Richtung nichts zu erwarten haben. Die Schilderung der Persönlichkeit Pirkheimers (S. 1—17) ist recht anmuthend.

Werkshagen, C. Luther und Hutten ... in den Jahren 1518—20, Wittenberg 1880, R. Herrosé, 94 S.

Mit Recht bedauert der Verf., dass ein entsprechendes Werk, das Luther's Stellung zum Humanismus in ein klares Licht setzte, noch nicht vorliegt. und darum ist denn auch sein Versuch, den ersten Beziehungen L.'s zu Hutten feinspürig nachzugehen, mit Dank entgegenzunehmen. Gegenüber den Aufstellungen von Walter und Diercks, die Luther theils eine humanistische Bildung überhaupt absprechen, theils und besonders engere Berührungen mit Hutten entschieden ablehnen, hat W. durch neue sorgfältige Kritik den Nachweis geführt, dass Luther's Schriften einerseits neben den Spuren des Mystizismus auch eine umfassende Beschäftigung mit den Humanisten voraussetzen, während sie andererseits gewisse Anlehnungen an Hutten's Vadiscus verrathen (S. 46—77). Doch geht W. hierin nicht so weit wie Kolde, der L.'s Schriften „An den christlichen Adel deutscher Nation“ und „Von des christlichen Standes Besserung“ in ein gar zu enges Abhängigkeitsverhältniss zu Hutten's Vadiscus, sive trias romana setzt; W. nimmt vielmehr S. 79 an, dass „sich erst in der Frage nach den Mitteln und Wegen, wie eine Besserung durchgeführt werden kann, eine Abhängigkeit Luther's nachweisen lässt“.

Hinsichtlich der philosophischen Stellung Luther's ist beson-

ders der Hinweis W.'s (S. 6 f.) beachtenswerth, dass es in der Philosophie namentlich die thomistische, von den Orthodoxen als alleinberechtigt hingestellte Richtung war, gegen welche er seine gereizte, zornglühende Sprache führte.

Israel, August, Schulrath. M. Valentin Weigel's Leben und Schriften, Zschoppau, 1888, F. A. Raschke, 167 S.

Ein Act erlesener Pietät ist es, dass in der Gemeinde, in welcher der bekannte Mystiker Weigel segensreich gewirkt hat, nach genau 300 Jahren ein litterarisches Denkmal errichtet wird, das Weigel ebenso ehrt, wie seinen feinsinnigen Biographen, der das weitschichtige, zuweilen bedenklich abstruse Material mit unverdrossenem Sammeleifer zusammengetragen hat. Auf eine philosophische Würdigung Weigel's geht Israel nicht ein, da Opel in seiner vortrefflichen Monographie, Valentin Weigel, Leipzig 1864, S. 121—191 und vor ihm bereits Fr. Chr. Baur in mehreren seiner Schriften gerade diese Seite der Wirksamkeit Weigel's in nicht zu überbietender Weise dargestellt haben. Hingegen ist das Schicksal der Schriften Weigel's, sowie die Sonderung der echten von den untergeschobenen Schriften mit einer so peinlichen Gründlichkeit untersucht worden, dass die Ergebnisse dieser Untersuchungen unbedenklich als abschliessende bezeichnet werden dürfen.

Leo Hebraeus.

Zimmels, B., Dr. Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance; sein Leben, seine Werke und seine Lehren, Breslau 1886, Wilh. Koebner, 120 S.

In dieser Dissertation liegt uns eine litterarische Ausgrabung erfreulichster Art vor. Zwar hat schon der feinspürige S. Munk in seinen meisterhaften „Mélanges" den in der Litteraturgeschichte fast verschollenen, unter den neueren Philosophiehistorikern zum ersten Male durch Ueberweg eingeführten Verfasser der „Dialoghi di amore", Leo Hebraeus, aus den Trümmerhaufen der hebräischen Litteratur aufgeschürft und hervorgezogen. Aber Zimmels gebührt unstreitig das Verdienst, dass er aus Quellen, die den des Hebräischen Unkundigen unzugänglich sind, das interessante Lebensbild des unter

dem Namen Leo Hebraeus bekannten Juda Abarbanel mosaikartig zusammengefügt und auch die philosophische Stellung desselben in den geistigen Fugenbau der Renaissancezeit einzuordnen versucht hat.

Zunächst handelte es sich darum, den richtigen Leo Hebraeus auszumitteln, da Zimmels nicht weniger als drei jüdische Philosophen kennt, die unter dem Namen Leo Hebraeus von nichtjüdischen Philosophen angeführt worden, und zwar Gersonides (Levi ben Gerson aus Bagnols, geb. 1288, gest. um 1345, nicht 1370 wie Z. S. 25 angiebt), sodann R. Jehuda (Leo) in Sevilla, ein Mathematiker und Astronom aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts (vgl. Wiener, Schevet Jehuda, deutsch p. IV), und endlich unser Leo Hebraeus, recte Juda Abarbanel, Sohn des exilirten portugiesisch-spanischen Hofbanquiers Don Isaak Abarbanel. Zu diesen dreien muss ich noch einen vierten fügen. Ich sah nämlich auf der Bibliotheca Casanata in Rom folgende Manuskripte:

I, VI, 5 Judae, vulgo Messer Leonis Mantuani, perfectio pulchritudinis, dialectica philosophica (1 43).

Das Manuskript, hebräisch מכלל יפי betitelt, beginnt:

אמר הרב הגדול מאור הגולה · · יהודה המכונה מס׳ ליאון

Das Werk zerfällt in zwei Theile, deren erster 5 Abschnitte von je 9 Capiteln umfasst, während der zweite nur drei Abschnitte (שערים) von je 8 Capiteln (פרקים) hat. Das Werk selbst beginnt mit den Versen

חתם תבנית מכלל יופי, קראתי שמך עד עולם
מצרף כסף ·מאוני צדק לבא אל תכלית כל נעלם
הרבה בנים עשו חיל אתה עלית על כלם

Von demselben Mantuaner Messer Leon besitzt dieselbe Bibliothek noch (I. VI, 9) Commentare zur Isagoge des Porphyr, sowie zu den Praedicamenta und περὶ ἑρμηνείας des Aristoteles. Letztere Handschrift hat, wie aus dem Schlusssatz derselben hervorgeht, Moses, Sohn des Sabbatai Levi, im Adar 5243 = Februar 1483 zu eigenem Gebrauch angefertigt.

Der Gedanke liegt nun nahe, dass jener Leo Hebraeus, auf den sich der ältere Pico van Mirandula häufig beruft (vgl. Zimmels S. 26—28), kein anderer als unser Mantuaner Messer Leon sein

dürfte. Denn Juda Abarbanel kann nicht gemeint sein, da er erst 1493 nach Italien kam, als der ältere Pico schon todt war, wie aus den neueren Forschungen über Pico erhellt, vgl. Memorie storiche della città e dell' antico ducato della Mirandula. Vol. II: Cronaca della nobilissina famiglia Pico Mirandula, da Gaetano Cagarelli. 1874. p. 45 und die Noten S. 168 ff. Auch an den Provençalen Gersonides kann nur schwer gedacht werden, da nicht abzusehen ist, wie Pico zu dessen Werken gekommen sein soll. Hingegen liegt eine Bekanntschaft mit dem zeitgenössischen Mantuaner Messer Leon sehr nahe.

Doch kehren wir nach dieser Abschweifung zum Verfasser der Dialoghi di amore zurück. Er wurde um 1460 zu Lissabon geboren (S. 17). Die Katastrophe von 1492 zwang ihn mit seinem greisen Vater nach Italien auszuwandern, wo er am neapolitanischen Hofe die ärztliche Praxis ausübte. Sein Uebertritt zum Christenthum, den Delitzsch aus der Bemerkung auf dem Titelblatt der Dialoghi „et dipoi fatto Christiano" ableiten will, soll eine Fabel sein (S. 35). Doch ist die Beweisführung Z.'s in diesem Punkte nicht überzeugend, da er S. 46 selbst zugeben muss, dass uns über Leo's letzte Lebensjahre nichts bekannt ist. Bewiesen hat Z. nur, dass Leo zur Zeit der Abfassung der Dialoghi (1502—1505) seinen angestammten Glauben noch nicht abgeschworen hatte. Dass er dies jedoch etwa nach 1520 gethan haben könnte, das ist selbst nach des Verf.'s Ausführungen nicht ausgeschlossen. Ja, mir scheinen zwei Gründe dafür zu sprechen. Erstlich ist Leo vom Jahre 1520 an litterarisch ganz verschollen. Wäre er nun Jude geblieben, so würde die Leyer der zeitgenössischen hebräischen Poeten beim Tode eines so berühmten Glaubensgenossen wol kaum ganz verstummt sein. Sein plötzliches litterarisches Verschollensein ist meines Erachtens ein beredtes Schweigen. Sodann aber würde der Verleger der editio princeps, Mariá Lenzi, es kaum gewagt haben, schon 1535, also kurz nach dem Tode Leo's, die Worte „dipoi fatto Christiano" auf's Titelblatt zu setzen, wenn sie eine greifbare Lüge gewesen wären, da er doch befürchten musste, dass die litterarisch gebildeten Verwandten Leo's gegen diesen Betrug protestiren würden. Uebrigens deutet der Verf. 46[1] selbst das Motiv

an, das Leo zum Uebertritt bewogen haben könnte. Beim „Philosophen der Liebe" scheint mir das cherchez la femme als treibendes Motiv nicht zu weit hergeholt.

In der philosophischen Tendenz der Dialoghi ist ein Rückgang auf Plotin unverkennbar (S. 114). Lag doch der Neuplatonismus im Zuge der Zeit. Gern hätten wir es gesehen, wenn Z. bei der philosophischen Analyse der Dialoghi auch den etwaigen Einfluss zeitgenössischer Schriftsteller, etwa Picos und Ficinus, untersucht haben würde. Es wäre doch höchst merkwürdig, wenn die Dialoghi, die nirgends aus dem Rahmen der herrschenden neuplatonisch-mystischen, vielfach mit astrologischen Elementen durchsetzten Zeitphilosophie heraustreten, bei Leo ausschliesslich auf dem Mutterboden der jüdischen Philosophie erwachsen wären, ohne merkliche Einwirkungen von der philosophischen Modeströmung erfahren zu haben. Mit der Hervorkehrung dieser kleinen Unterlassungssünde, an die ich nur noch die Mahnung knüpfen möchte, der begabte Verf. möchte in Zukunft auf die Correctur etwas mehr Sorgfalt wenden — namentlich im Griechischen und Italienischen — ist mein Tadel erschöpft. Um so rückhaltsloser erkläre ich zum Schlusse, dass es mir eine Freude sein wird, dem strebenstüchtigen Autor auf diesem gar arg vernachlässigten, nur kümmerlich bebauten Felde, für das er jedoch durch seinen Studiengang besondere Eignung besitzt, recht oft zu begegnen.

Thomas Campanella.

Sante Felici, Giov. Die religionsphilosophischen Grundanschauungen des Thomas Campanella. Hallenser Dissertation. Halle 1887. Plötz'sche Druckerei, 51 S.

Der deutschschreibende italienische Autor bringt ein für sein Thema unentbehrliches Requisit mit: Gründliche Kenntniss des Italienischen; ein anderes, nicht minder wichtiges, lässt er jedoch leider vermissen: Umfassende Kenntniss der vorangegangenen, sein Thema berührenden Monographien. So z. B. ist ihm das Buch seines Landsmanns Michele Baldachini, Vita e filosofia di Tommaso Campanella, Napoli 1843 ebenso entgangen, wie die werthvolle Publication von Domenico Berti, Lettere inedite di Tommaso Cam-

panella e catalogo dei suoi scritti. Endlich musste auch die Arbeit: Della vita e delle dottrine di Tommaso Campanella, die Alessandro d'Ancona seiner Ausgabe der Opere Campanella's vorangeschickt hat (Torino 1854, p. 1—343), erwähnt werden, wohingegen wir ihm die Erwähnung der geringwerthigen Leistungen von Sträter und Dareste gern erlassen hätten.

Von diesem empfindlichen Mangel abgesehen leistet die Dissertation vollauf das, was man von einer solchen billigerweise fordern kann. Felici theilt die religionsphilosophischen Anschauungen C.'s in zwei Gruppen: 1. Die Religion im Individuum. 2. Die Religion im Staate. Individuell ist jedem wie auch gearteten Menschen das religiöse Bedürfniss eingeborener Trieb (S. 7). Dieser geht im letzten Grunde auf die instinctive Gottesliebe zurück (S. 14). Dabei ist zu bemerken, dass der amor dei intellectualis Spinoza's bei den meisten Philosophen der Renaissance wiederklingt. So tritt er uns z. B. bei Leo Hebraeus scharf markirt entgegen (vgl. Zimmel's Schrift S. 75 ff.). Nicht minder augenfällig begegnet er uns bei Campanella, bei dem sich sogar die lebhaft an Spinoza erinnernde Wendung findet: Wir lieben uns, weil wir Gott lieben und, indem wir Gott lieben, lieben wir uns selbst. Ihren höchsten Gipfel erreicht diese angeborene individuelle Religiosität in der „Extase", aus welcher die Seherkraft entspringt (S. 26 f.). Hier biegt nun der Religionsbegriff in die Mystik um, wie denn überhaupt der Grundcharacter der Renaissance-Philosophie der eines mystischen Pantheismus ist, weswegen es auch gerechtfertigt erscheint, dass der zeitlich in die neuere Philosophie fallende Campanella (gest. 1639, also zu einer Zeit, als Baco schon todt war, Descartes seinen „Discours" veröffentlicht und Hobbes an seinem de cive begonnen hatte, Spinoza und Locke bereits lebten) immer noch der Renaissance zugerechnet wird.

In Bezug auf die „Religion im Staate" lehrt C. mit Aristoteles, dass dem Menschen als ζῷον πολιτικὸν das natürliche Bedürfniss nach geselligem Zusammenschluss innewohne. Und so haben denn die Machthaber schon frühzeitig den religiösen Instinct als vortrefflichen Kitt und sicheres Machtmittel erkannt (S. 31 f.). Unter einander weichen die Religionen nur in ihren zufälligen Ausgestaltungen

(modi), nicht in ihrem Grundwesen ab. Es wäre daher wünschenswerth, alle Religionen ebenso zu einer Welttheokratie zu vereinigen, wie sich einzelne Individuen zu einem einheitlichen Volksthum zusammenthun (S. 36). An der Spitze dieser Weltmonarchie müsste sodann ein Priesterkönig, ein „Idealpapst" stehen (S. 40), der als „Grossmetaphysicus" die Welt mit überragender Genialität zu einem harmonischen Ineinandergreifen aller Menschenkräfte hinführen würde.

II.

Bericht über die neuere Philosophie bis auf Kant für 1887

Von

Benno Erdmann in Breslau[1])

Dritter und letzter Teil

Der zweite Teil der „Beiträge" Busses zur Entwicklungsgeschichte Spinozas (Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik N. F. Bd. 91 Heft 2), der mir bei dem Bericht über den ersten (Archiv II S. 308—311) nicht vorlag, soll im Zusammenhang mit der reichen Spinozalitteratur des nächsten Jahresberichts besprochen werden, der die Jahre 88 und 89 zugleich umfassen wird.

Locke

Pietsch, Th. Ueber das Verhältniss der politischen Theorie Locke's zu Montesquieu's Lehre von der Theilung der Gewalten. 30 S. I. D. Berlin (Breslau, Köbner).

Nach kurzer Abweisung der naiven Behauptung, dass Montesquieus Lehre von der Teilung der Gewalten auf Swift zurückgehe, sucht der Verf. gegenüber Mohl darzulegen, dass Montesquieu das Wesen der Staatsgewalt und die Gliederung derselben nahezu ganz wie Locke und in direkter Abhängigkeit von Locke entwickelt. Diese Abhängigkeit ist nach P. so gross, dass die Abweichungen und Mängel der Darstellung Montesquieus im Vergleich mit der

[1]) Den Bericht über R. Frank, Die Wolff'sche Strafrechtsphilosophie S. 115—121 hat H. Seuffert, Breslau, zu übernehmen die Güte gehabt.

Lockes „grösstenteils aus der wenig sorgfältigen Benutzung jener Vorlage erwachsen sind“.

Der Beweis ist klar disponirt, sorgfältig ausgeführt und soweit zureichend, als unverkennbar wird, dass Mohl die Selbständigkeit Montesquieus gegenüber Locke überschätzt hat. Wertvoller allerdings wäre dies Ergebnis geworden, wenn P. sich weniger auf die Uebereinstimmung einzelner Stellen beschränkt hätte, obgleich dieselben vielfach treffend gewählt sind. Nicht absichtlich, aber tatsächlich lässt P. Montesquieu wie einen Compilator erscheinen, der seine „Vorlage“ mit mässigem Geschick ausschreibt.

Schwerer fällt ein anderer methodischer Mangel ins Gewicht. Der Verf. beschränkt sich, abgesehen von den kurzen Bemerkungen über Swift und einem kürzeren Hinweis auf Sidney so ausschliesslich auf Montesquieu und Locke, als ob weder die Zweckbestimmung noch die Bestimmung des Verhältnisses der Staatsgewalten eine Vorgeschichte hätte, die neben Locke und Sidney noch manche andern Einflüsse möglich macht, und beider Lehren erst ihrer historischen Bedeutung nach zu würdigen erlaubt. Anders wirkt deshalb der Nachweis, den Gierke über den Ursprung und das Wachstum der Lehre des Konstitutionalismus gegeben hat. Er hat im Althusius vielfach im Einzelnen gezeigt, wie die letztere „langsam in England aus der Volkssouveränetätslehre dadurch emporgewachsen ist, dass in diese als ermässigende Faktoren die Lehre von der gemischten Staatsform einerseits und die Idee einer alles staatliche Heil in sich bergenden principiellen Trennung der verschiedenen Staatsgewalten andererseits aufgenommen worden waren“. So erhebt sich bei Gierke die Schätzung Montesquieus aus breitester Basis zu grösserer Höhe: „In der auf lange Zeit hinaus massgebenden Formulirung aber, welche ihr unter Verwendung aller jener (d. i. der oben angeführten) Elemente Montesquieu gab, vollzog sie in der Tat eine wahre und bewusste Zerstückelung der Souveränetät unter mehrere von einander durchaus unabhängige Subjekte.“ Gierke ist allerdings in dem letzten Teil dieser Behauptung, wie sich aus wolgegründeten Bemerkungen Pietschs gegen Mohl ergibt, nicht ganz im Recht. Aber bedauerlich ist es, dass Pietsch die Untersuchungen Gierkes, die den Ge-

sichtskreis für die Späteren auf das beträchtlichste erweitert haben, nicht gekannt hat.

Ueber die Arbeiten von Geil und Sommer zu Locke ist bereits im ersten Teil dieses Berichts gehandelt worden.

Deutsche Aufklärungsphilosophie

Frank, Reinhard. Die Wolff'sche Strafrechtsphilosophie und ihr Verhältnis zur kriminalpolitischen Aufklärung im XVIII. Jahrhundert. Göttingen. 1887. SS. 86.

Im sechsten Bande der Allgemeinen deutschen Biographie S. 138 befindet sich eine kurze Nachricht über Regnerus Engelhard, geb. 30. Oktober 1717 zu Kassel und gest. daselbst als Kriegsrat am 6. Dezember 1777. Engelhard wird als „Verfasser mehrerer durch gründliche Behandlung der Stoffe wertvoller Schriften“ bezeichnet, von welchen eine „Erdbeschreibung der Hessischen Lande Kasselischen Anteils mit Anmerkungen aus der Geschichte und aus Urkunden erläutert“, ein „specimen juris feudorum naturalis“ und ein „specimen juris militum naturalis methodo scientifica conscriptum“ genannt werden. Nicht erwähnt ist ein im Jahre 1756 zu Frankfurt und Leipzig erschienenes Buch: „Versuch eines allgemeinen peinlichen Rechtes aus den Grundsätzen der Weltweisheit und besonderst des Rechtes der Natur.“ Das Buch enthält zehn Seiten Widmung an Wilhelm VIII., Landgrafen zu Hessen, fünfzehn Seiten Vorrede, eine Seite Inhaltsverzeichnis, 742 Seiten mit 505 §§ Text, sowie zwanzig Seiten Register. Es ist das Verdienst Frank's in der obengenannten Schrift, das für die Geschichte der Philosophie und des Strafrechts bedeutsame Buch wieder in den Vordergrund gezogen und einer lichtvollen, sowie anregend geschriebenen Würdigung unterworfen zu haben. Engelhard's Buch wird als eine literarische Seltenheit bezeichnet. Ausser den Universitätsbibliotheken zu Göttingen, Leipzig und Marburg und der Staatsbibliothek zu München besitzt übrigens auch die Universitätsbibliothek zu Breslau ein Exemplar (Jurispr. X. Oct. 150).

Wenngleich Engelhard's Thätigkeit bei den Zeitgenossen so

8*

grosse Anerkennung gefunden hat, „dass er im Jahre 1753 von der Leipziger Gesellschaft der freien Künste zum Ehrenmitgliede ernannt wurde": so würde doch die vor 133 Jahren erschienene Schrift Engelhard's kaum wieder hervorgezogen worden sein, wenn nicht hinter Engelhard's Darstellung Christian Wolff stände. Engelhard hörte am Ende der dreissiger Jahre des vorigen Jahrhunderts bei Wolff in Marburg Vorlesungen über Philosophie, Mathematik und Naturrecht. „Diese Vorlesungen hat Engelhard in seinen späteren Jahren ausgearbeitet", sie bilden im wesentlichen den Inhalt des genannten Buches. „Von den verschiedenen Rechtsdisziplinen hat bei Wolff wohl das Strafrecht am wenigsten eine Behandlung gefunden, welche als eine systematische angesehen werden darf. Dagegen sind an verschiedenen Stellen einzelne Partieen desselben so eingehend dargestellt und besonders die grundlegenden Lehren so genau formuliert, dass es nur eines im Geiste der Wolff'schen Philosophie erzogenen, mit ihren Anschauungen und besonders mit ihrer Methode vertrauten Mannes bedurfte, um die zerstreuten Anmerkungen zu einem System zu verbinden." Regner Engelhard ist der Schüler gewesen, der nach Anlage und Bildung berufen war, das Wolff'sche System des Strafrechts herzustellen.

In Hinsicht auf den Zweck der Strafe antizipieren Wolff-Engelhard zumteil die Feuerbach'sche Zwangstheorie. „Die Vorstellung eines Uebels, das aus einer Handlung erfolgen würde, oder mit derselben verknüpfet ist, giebt einen Beweggrund ab, dieselbe nicht zu begehen." „Demnach sind die Strafen, insoweit sie auf die Verbrechen gesetzet sind, und denen angethan werden, welche diese begehen, Beweggründe, um nicht zu verbrechen." Wolff Metaphysik § 496. Politik § 341. Engelhard § 169. Die Absicht der Strafen besteht in der künftigen Abwendung der Verbrechen. Man sucht vornehmlich für's erste, denjenigen welcher etwas verbrochen hat, von ferneren Verbrechen abzuhalten. „Er soll demnach nicht mehr verbrechen. Und muss daher (!!) sich bessern." Man kann aber auch durch eine Strafe andere vom Verbrechen abzuhalten suchen, wenn man ihnen durch die Bestrafung des einen zeiget, was darauf erfolgen werde, wenn sie eben

das unternehmen würden. (Alte Abschreckungstheorie!). Die Strafen sind Mittel wodurch man Verbrechen abzuwenden suchet." An eine moralische Besserung denken Wolff-Engelhard nicht. Bei der Häufigkeit der Todesstrafe, die sie empfehlen, wäre es mit dem Besserungszweck eigentümlich bestellt gewesen. Das Sicherungsmittel wird in naiv-sinnlicher Weise gedacht, Vernichtung des schädlichen Elements und Abschreckung des Publikums. Nur schüchtern erscheint auch die mögliche Einwirkung auf den Schuldigen als ein Strafmotiv.

Die Methode der Behandlung des Stoffes ist die, Wolff überhaupt eigene, mathematisch-deduktive. Die Auffassungen von Verbrechen und Strafe, welche sich bei Wolff als Kind seiner Zeit entwickelt und gefestigt hatten, waren ihm zu Axiomen geworden. Indem Wolff diese voranstellte und entwickelte, gelangte er im wesentlichen zu Resultaten, die sich mit den Ausgangspunkten seiner Axiome deckten. Als einen Vorzug Engelhard's vor Wolff rühmt Frank, dass Engelhard nicht in die Geschmacklosigkeiten seines Lehrers verfalle und offenbar mit Absicht bei den einzelnen Syllogismen die gebräuchlichen Partikeln zur Verbindung untereinander und mit der Conclusio vermeide.

Die Notwendigkeit eines, aus den Gründen der Vernunft hergeleiteten peinlichen Rechts ergiebt sich für Engelhard aus der Erwägung, dass die bestehenden peinlichen Gesetze nicht ausreichend seien zur Beurteilung aller Fälle, und selbst Karl V. in der peinlichen Halsgerichtsordnung (Art. 160) auf rechtsverständiger Leute Vernunft hinweise.

Engelhard's Darstellung zerfällt in sechs Hauptstücke. Im ersten „von dem Begriffe des peinlichen Rechts" finden (Wolff)-Engelhard die Berechtigung zu strafen in einem Naturgesetze; den Anlass zur Strafe in einer Verletzung, und ihren Zweck, wie vorher erwähnt in der Sicherung vor anderweitiger Verletzung. Non alius poenae finis quam securitatem tueri. „Es ist alles recht, was dazu gefordert wird, dass wir in den Stand völliger Sicherheit geraten." Das Recht zu strafen steht zwar von Natur dem Verletzten zu, die thatsächliche Ausübung würde aber ein bellum privatum sein und als solches den Zwecken des Gemeinwesens

widersprechen. Es bleibt daher nur der Ausweg, dass der Staatsobrigkeit, dem rector civitatis, das Recht zu strafen übertragen werde. — Wie die durch das Verbrechen zugefügte Beleidigung grösser oder geringer sein kann, so muss auch die Strafe entsprechend härter oder milder sein, sie muss ihr Mass finden in der Grösse, welche zur Abwendung neuer Beleidigungen erforderlich ist, sie muss dem Verbrechen gemäss sein. Der Inbegriff derjenigen Vorschriften, welche dem Verbrechen gemässe Strafen bestimmen, bildet das peinliche Recht, welches man nach Engelhard auch das strafende oder Strafrecht nennen könnte. Frank glaubt (S. 22 Note 16), dass Engelhard den Ausdruck „Strafrecht" in die Wissenschaft eingeführt habe.

Das Verbrechen ist nach Engelhard, Hauptstück II, eine That oder Handlung, die einer vollkommenen (d. i. erzwingbaren) Pflicht zuwider ist, und aus Vorsatz oder Schuld begangen wird. Als freie Handlung muss das Verbrechen dem Deliquenten zugerechnet werden können. Hier ist ein eklatantes Beispiel von Wolff-Engelhard'scher Deduktion. Im Wesen des Verbrechens liegt, dass es freie That, d. h. dass es aus dem Willen hervorgegangen sei. Daraus folgt, dass es dem Deliquenten zugerechnet, d. i. auf dessen Willen bezogen werden kann. Also: weil das Verbrechen Willensprodukt ist, erscheint es als Merkmal desselben, dass es — Willensprodukt ist.

Das 3. Hauptstück gewährt einen Einblick in die Befangenheit und Rauhheit der Ansichten, welche noch die Mitte des vorigen Jahrhunderts hinsichtlich des Strafrechts beherrschten, obgleich menschlichere Anschauungen — Grotius, Thomasius, Pufendorf — schon längst hervorgetreten waren. Wolff und Engelhard sind von solch „neuer" Auffassung des Strafrechts noch nicht berührt. — Das 4. Hauptstück nimmt die Lehre vom Wesen und Zweck der Strafe wieder auf und gelangt zu einer Erörterung über die Verbindung von Strafe und Verbrechen, namentlich über die Höhe der Schuld und der entsprechenden Art und Höhe der Strafe. Im fünften Hauptstück erörtert Engelhard die einzelnen Delicte und deren Bestrafung: das sechste Hauptstück ist dem Process gewidmet, für welchen Wolff-Engelhard trotz manchen Schwankens des

erstern die Beibehaltung der Folter empfehlen. Gelegentlich (Politik, III. Auflage 1732. § 365) verlangt Wolff für die Anwendung der Folter besondere Gefährlichkeit des Verbrechers, starke Verdachtsgründe, eine grosse Hartnäckigkeit und andere Merkmale der Bosheit und einen starken und gesunden Kerl (Frank S. 59).

Der Darstellung des Inhalts des Engelhard'schen Buches hat Frank eine kurze, aber recht gut orientierende Erörterung über den Einfluss des Naturrechts und über dessen Entwickelung vorausgeschickt, in welcher namentlich der Standpunkt Wolff's in betreff des Naturrechts dargelegt wird. „Darauf, dass sich die Lehren des Naturrechts in ihrer endlichen Gestaltung mit den praktischen Bedürfnissen des Volkes deckten, dass sie die Forderung einer Umwälzung in den rechtlichen Institutionen nicht nur aus deren thatsächlicher Unerträglichkeit herleiteten, sondern zugleich als ein Postulat der reinen Vernunft hinstellten, beruht ihre ausserordentliche Bedeutung." „Wurde in dieser Weise der menschlichen Vernunft eine hervorragende Rolle zugetheilt, so war die Stellung derselben doch nur die Errungenschaft eines Jahrhunderte langen Kampfes, eines Kampfes, welchen sie mit der orthodoxen Lehre von der Unfähigkeit des Menschen, aus eigner Kraft die Wahrheit zu erkennen, hatte bestehen müssen." Frank glaubt, in der Entwickelung des Naturrechts drei Richtungen unterscheiden zu können: „eine supernaturalistische oder besser biblische, eine theoretisch-naturalistische und eine (naturalistisch-)praktische. Wolff gehöre der zweiten Periode der Naturrechtsphilosophie an, die mit Grotius beginne. — Unter II untersucht Frank das Verhältnis, „welches nach Wolff zwischen dem natürlichen und dem positiven Rechte besteht".

Die Abschnitte VI bis VIII der Frank'schen Schrift sind der Darstellung gleichzeitiger Bestrebungen, hinsichtlich der Kritik und der Postulate für das Strafrecht in Deutschland, Frankreich und Italien gewidmet. Namentlich wird die Thätigkeit Montesquieu's, Voltaire's und Beccaria's gewürdigt[2]). Der Vergleich fällt, und

[2]) Vergleiche in dieser Beziehung Eduard Hertz: Voltaire und die französische Strafrechtspflege im 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte des Aufklärungszeitalters. Stuttgart 1887. SS. X u. 530.

zwar mit Recht, nicht zu Gunsten der Wolff'schen Schule aus. Es lässt sich nicht läugnen, dass die Methode Wolff's, das Strafrecht unter einem principiellen Gesichtspunkt zu entwickeln, gegenüber der zeitgenössischen Willkürlichkeit und Gedankenlosigkeit in gewissem Sinne einen Fortschritt bedeutet. Aber das, was Wolff und Engelhard als Strafrecht entwickeln, vermag, selbst vom Standpunkte ihrer Zeit gemessen, den Vergleich mit den Gedanken eines Montesquieu, Voltaire, Thomasius, Beccaria und Anderer nicht auszuhalten. Das Strafrecht, wie es sich in den Augen von Wolff-Engelhard abspiegelte, ist: durch scholastische Methode herausgeputzte Gewalt. Man begreift es, wenn Kant Front macht gegen „die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre", mit welchen noch seine Zeit die Strafe zu begründen versuchte, man begreift es, wenn er das Strafgesetz als einen kategorischen Imperativ bezeichnete und verlangte, dass der letzte im Gefängnis befindliche Mörder, selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflöste, vorher hingerichtet würde, damit jedermann das widerfahre was seine Thaten wert sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat. Man begreift die zahlreichen Versuche dieses Jahrhunderts, die Strafe als die notwendige Entwickelung des Verbrechens darzustellen, wenn man die Strafrechtspflege in den Zeiten Wolff's und den folgenden Decennien des achtzehnten Jahrhunderts sich vor Augen führt. Aber die Vergeltung, die Ausgleichung, die Wiederherstellung der Rechtsordnung und ähnliches, wie es jetzt von der Mehrzahl der Kriminalisten noch als alleinige, oder doch vorzugsweise Begründung des Strafrechts dargestellt wird, werden doch nicht lange mehr die Herrschaft behaupten. Die Zahl derer mehrt sich, welche die Vergeltungsstrafe lediglich als verschleierte Rache und als etwas unvernünftiges ansehen. Mehr oder weniger bewusst und klar brechen schon jetzt Manche mit den Traditionen des Jahrhunderts und lassen die Strafe nur gelten, soweit sie Schutzmittel gegen das fehlhafte Individuum und Nachholung versäumter Erziehung ist. Von der Sicherungstheorie des vorigen Jahrhunderts unterscheidet sich diese moderne Begründung des Strafrechtes durch die entschiedene Betonung der Rechtspersönlich-

keit des Beschuldigten, in welcher sie vielfach eine Schranke gegen das Vorgehen der verfolgenden Gesellschaft erblickt. Wir sind mit diesen Worten der Jetztzeit vorausgeeilt, wir haben von einer Begründung des Strafrechts gesprochen, welche erst in kommender Zeit, aber nach unserer Ueberzeugung sicher, die herrschende sein wird. Der Zusammenhang dieser Perspektive mit der geschichtlich-philosophischen Arbeit, über die wir referierten, ist nicht unschwer zu finden. Gerne gestehen wir dem jungen und gelehrten Verfasser zu, dass seine Schrift, wie alle geschichtliche Erkenntnis, ein wertvoller Beitrag für die Entwickelung des künftigen Rechts ist[3]).

Kant

Zur Entwicklungsgeschichte Kants liegen zwei grössere Arbeiten vor:

1. Thiele, Günther, Die Philosophie J. Kant's nach ihrem systematischen Zusammenhange und ihrer logisch-historischen Entwicklung dargestellt und gewürdigt. Erster Band, zweite Abtheilung. Kant's vorkritische Erkenntnisstheorie. Halle. Niemeyer, VIII u. 320 S.

Mit der vorliegenden Abteilung hat Thiele den ersten Band seines 1882 begonnenen Werkes über die Philosophie Kants zum Abschlusse gebracht.

Thiele wandelt als Philosoph wie als Historiker der Philosophie weitab von der Heerstrasse, welche die Philosophen und die Erforscher ihrer geschichtlichen Entwicklung bei uns seit Hegels Tode eingeschlagen haben. Er bekennt sich auch als Historiker in wesentlichen Punkten zu Hegel. Er ist, wie er in der Einleitung zu diesem Werk 1882 ausgeführt hat, der Ueberzeugung, dass die Lehrmeinungen der grossen Philosophen ihrem innersten Gehalt nach „wissenschaftlichen Wert im System der Wahrheit selbst behaupten“. Und er zieht daraus den Schluss, dass der Historiker „vor allem die logische Seite jener Lehren zu beachten“ hat. Denn „die Verarbeitung des Tatsächlichen zur Theorie“ vollzieht sich durch die „Kategorien“. „Diese logischen Operationsformen

[3]) Siehe die Anm. S. 113.

des Verstandes ... aber haben nicht nur äusserlich-formelle Bedeutung, sie sind vielmehr von principiellem Wert ... auch für den Inhalt der wissenschaftlichen Lehren."

Thiele ist jedoch ein Hegelianer aus den siebziger Jahren. Er geht nicht die alte Bahn der Hegelschen Schule, die noch jetzt diesen und jenen Nachzügler aufweist. Seine Methode ist durchsättigt von dem Geist der Zeit, den er scheinbar principiell verneint. Er erwartet nicht mehr, dass „in der historischen Entwicklung" die logischen Kategorien „nach ihrer begrifflich bestimmten Aufeinanderfolge ... entgegentreten". Er ist vielmehr „darauf gefasst, dass die logischen Beziehungen ... in den Lehren der Philosophen ... blosse Fragmente aus dem System der Logik sind". Diese will er allerdings „systematisiren", d. i. „systematisch ordnen und als notwendige Auffassungsformen, als Stufen in der logischen Entwicklung des endlichen Geistes begreifen". Sie sind ihm jedoch „empirisch gegebene Fragmente". So wird ihm „das ganze Denken des Philosophen ... Untersuchungsobjekt". Und er will „dieses Denken nicht nur nach dem beschreiben, was in den Resultaten und Aussprüchen des Philosophen offen zu Tage tritt", sondern vor allem „den Boden untersuchen, aus dem jene Resultate hervorgewachsen sind, ... auf die Gründe und Voraussetzungen hinweisen", die denselben „bewusst oder unbewusst zu Grunde liegen".

Es ist hier nicht der Ort, über diesen Standpunkt zu rechten. Aber es verdient gegenüber den Vorurteilen, denen diese Ueberzeugungen gegenwärtig bei uns begegnen — solche Vorurteile sind allerdings durch alte und neue Sünden nahe genug gelegt —, hervorgehoben zu werden, dass der Geist der empirisch-historischen Methode in Thieles Untersuchung sehr viel mächtiger ist als jene principiellen Annahmen erwarten lassen. Thiele kennt Kants vorkritische Schriften auf das gründlichste. Er zeigt sich auch sorgfältig mit den Lehren Wolffs, Baumgartens, Meiers, Crusius' sowie den Forschungen Newtons, Lamberts u. a. vertraut. Mit eindringendem, ich möchte sagen, mit wühlendem Scharfsinn geht er den Zusammenhängen und Voraussetzungen der Lehren Kants in den Schriften des Philosophen nach, mit anerkennenswertester Behut-

samkeit des Denkens scheidend, „was der Philosoph wirklich sagt und sagen will, und was in seinen Aussprüchen der Sache nach *implicite* enthalten ist“.

Um gegen die Treue der Reproduktion nicht zu verstossen, und dem Leser die Nachprüfung zu erleichtern, hat Thiele richtig gefunden, umfangreiche Auszüge aus den behandelten Schriften zum Abdruck zu bringen, denen dann Erörterungen „zur Würdigung“ der vorstehenden Lehren folgen. Und auch in diesen Abschnitten nehmen die wörtlichen Anführungen einen breiten Raum ein. Notwendig war die erste dieser Vorsichten nicht. Das Buch ist in den Abschnitten „zur Würdigung“ so durchaus für Kundige geschrieben, und bringt wo der Verf. auf Aeusserungen Kants eingeht, so regelmässig den Wortlaut derselben, dass knappe Analysen, die in jedem Fall lehrreicher sind als solche Abdrücke, angezeigter gewesen wären.

Empfindlicher wird für die Kundigen der Mangel an plastischer historischer Gestaltung bleiben, der in der ganzen Anlage des Buchs erkennbar ist. Es fehlt jede allgemein orientirende Ausführung des Untergrundes der Lehren von Leibniz, Wolff, Knutzen, Crusius, Locke, Hume u. s. w., aus denen Kants Entwicklung sich heraushebt: es fehlt ebenso jede Andeutung des Hintergrundes der zeitgenössischen deutschen Philosophie von Wolff bis Mendelssohn und Tetens, von dem sich dieselbe abheben könnte. Nur vereinzelt, ich glaube bei weitem nicht überall da, wo bestimmte Beziehungen vorliegen, geht Thiele auf Lehren von Leibniz, Knutzen, Crusius und Meier ein.

Das aber ist nicht bloss eine Schwäche in der Kunst der Darstellung, es verrät einen Mangel der Methode. Leibniz, Wolff und Knutzen haben Kant nicht nur diese und jene Lehrmeinungen und Methoden gegeben, sondern die metaphysische Grundlage seiner ganzen Entwicklung. Was Kant 1747 ausführt, steht fast ganz unter ihrem Bann. Was er 1755 an einzelnen neuen, zum Teil tiefwirkenden Lehren entwickelt, ist aus dieser Grundlage, unter Mitwirkung der Newtonschen Naturauffassung, des Pietismus und der Angriffe von Crusius gegen Wolff entstanden. So hoch man auch die Selbständigkeit seines Denkens veranschlagen muss, das-

selbe ist in seinen Voraussetzungen und Methoden aller Orten an diese ihm zuerst überlieferten Lehren gebunden. Analoges gilt für die Entwicklung des Philosophen bis 1770, nur dass für die neu zur Einwirkung kommenden Lehren die besonderen Punkte aufzuzeigen sind, an denen sie einsetzen. Soll daher dem Leser zum Bewusstsein gebracht werden, wo Kants Denken über den Erkenntnissbestand seiner Vorgänger und Zeitgenossen hinausführt, wo es im besonderen bedeutsame neue Wege einschlägt, so muss er über jenen Bestand selbst orientirt werden.

Thiele schätzt allerdings diese Einflüsse wie es scheint bis zur Nichtachtung gering. Er sieht dieselben selbst da nicht, wo die Ausblicke der neueren Forschung sie fast unmittelbar vor Augen führen. Er teilt z. B. die Ansicht, dass Kant seine Causalitätstheorie 1762 nicht durch Hume empfangen habe. Wie sie ihm denn sonst aus dem Zusammenhang seiner Probleme erwachsen sei, ist eine offene Frage, deren Beantwortung allerdings um so dringender ist, je mehr der Umstand auffällt, dass Hume wie Kant nur wenig nach einander und unabhängig von einander zu einem ähnlichen Lösungsversuch gelangen, ein solcher also durch den Stand des Kausalproblems damals nahegelegt sein musste. Hat aber der Forscher den Blick erst so gerichtet, dann wird er auch unschwer auf die Tatsache aufmerksam, dass Kant wie Hume ihre Causalitätstheorien kritisch mit den Lehrmeinungen auseinandersetzen, durch die der Occasionalismus den Stand des Causalitätsproblems über die traditionellen Meinungen eines analytischen Zusammenhangs zwischen Ursachen und Wirkung hinausgeführt hatte, dass ferner Bestätigungen dieses Zusammenhangs in der Aehnlichkeit der begründenden Gedanken liegen, die einerseits Hume und Kant, andrerseits die Occasionalisten für den synthetischen Charakter der Causalbeziehung anführen (man vergl. dies Archiv I 219). Damit aber wird die folgenreiche Entdeckung beider Philosophen erst zu historischem Verständnis gebracht. Den Gewinn, der wie mir scheint in dem Aufweis solcher Problemzusammenhänge liegt, verschmäht Thiele fast durchaus.

Ganz billigen lässt es sich ferner schwerlich, dass Thiele auf die Annahmen anderer Forscher über die Entwicklung der Kan-

tischen Lehrbegriffe der Regel nach nur Rücksicht nimmt, wo er denselben zustimmt. Nur die besonders durch Kuno Fischers Vertretung derselben bekannte Behauptung, dass Hume Kant die Causalitätslehre von 1763 gegeben habe, weist er, wie erwähnt, ebenso ausdrücklich wie andere vor ihm zurück. Aber es fehlt z. B. jede Andeutung über die verschiedenen Auffassungen, welche Kants Uebergang zu dem Standpunkt der Dissertation von 1770 möglich gemacht hat. Ebenso wenig erfährt der Leser etwas von der doch durch Kant selbst ausgesprochenen Behauptung, dass die Behandlung des Antinomienproblems ihn zuerst aus dem dogmatischen Schlummer geweckt habe. Ich bezweifle nicht, dass Thiele alle diese zum Teil einander noch tief entgegengesetzten Urteile kennt und wol erwogen hat. Es ist auch unzweifelhaft, dass das Fehlen aller kritischen Auseinandersetzungen den Zusammenhang der eigenen Auffassung reiner heraustreten lässt, wie es ja gewiss ist, dass jene die Fertigen auch bei sachlichster Haltung nur ausnahmsweise überzeugen. Den Werdenden gegenüber sind sie jedoch in solchem Falle, wie der vorliegende, Pflicht. Schwerlich aber haben, abgesehen von persönlicher Abneigung gegen kritische Auseinandersetzungen, lediglich solche methodologische Betrachtungen diese Unterlassungen herbeigeführt. Vielmehr möchte Thieles Auffassung von Kants Lehre entscheidend gewesen sein. Thiele hat schon in einer Schrift aus dem Jahre 1876 nachzuweisen versucht, dass Kants „intellektuelle Anschauung“ den „Grundbegriff seines Kriticismus“ darstelle und an dem „kritischen Begriffe der Identität von Wissen und Sein“ zu messen sei. Diesen Gedanken hat der Verf. festgehalten. Nach der Einleitung des früheren Heftes von Bd. I unterscheidet Thiele „in der logisch (-historischen) Entwicklung des endlichen Geistes . . . vier Abschnitte“: die Empfindungs-, die gegenständliche Welt, die Welt des Bewusstseins und des Selbstbewusstseins. Diesem Schema folgt Thieles Rekonstruktion der Entwicklung Kants. Ihm entsprechend vollendet sich dieselbe darin, dass wir „den eigentlichen Anfang zur Erkenntnis der Welt des Selbstbewusstseins erst bei Kant finden“. Kant findet „das Wesen der Selbstgewissheit des denkenden Subjekts“, sofern ihm „die Vorstellung des Ich das Gefühl eines Daseins, reine

intellektuelle Vorstellung . . .“ ist. Von hier aus wird wiederum Kants intellektuelle Anschauung „der entscheidende und höchste Begriff seines Kriticismus“, für den, wie wir in dem neuen, vorliegenden Heft erfahren, „bereits 1755 die ersten Vorbedingungen vorhanden sind“. Durch dies Alles ist Thiele wie in seinen allgemeinen Voraussetzungen über das Wesen der historischen Entwicklung der Philosophie, so auch in seinen speziellen Annahmen über das Wesen des Kantischen Kriticismus und der entscheidenden Bedingungen der Entwicklung desselben durchaus, wie ich glaube, isolirt. Und von hier aus lässt sich verstehen, wie es für den Verfasser unlohnend wird, sich mit Annahmen auseinander zu setzen, die unter ganz abweichenden Voraussetzungen zu Stande gekommen sind.

Die Ergebnisse des vorliegenden Heftes sind nach Thieles Zusammenfassung folgende: Kant ist bereits 1747 und 1755 von der Incommensurabilität zwischen Bewegung und Vorstellen, wol auch von der Bedingtheit der Empfindungen durch die innere Tätigkeit des Geistes überzeugt. Daneben wird ihm durch sein Princip der Succession die Betonung der Erfahrung notwendig. Von 1762—1770 kommt mehr und mehr, speziell hinsichtlich der Begriffe des Daseins, der Realrepugnanz und des Realgrundes, die Erkenntnis zum Durchbruch, dass wir a priori im Besitze einfacher Begriffe von synthetischem Charakter sind. In derselben Zeit wird ebenso allmählich jene eminent synthetische „Handlung des Gemüts“ erkannt, die das mit den Empfindungen gegebene Mannigfaltige „nach festen und angebornen Grundsätzen“ zum räumlich-zeitlichen „Ganzen der Vorstellung“ verbindet.

Diese Zusammenfassung lässt erkennen, wie wenig Thiele, im wesentlichen gewiss zutreffender Weise, die verbreitete Meinung teilt, dass Kant in den sechziger Jahren durch den Empirismus nach dem Muster Lockes und Humes hindurch gegangen sei. Sie lässt nicht hervortreten, wieviel feinsinnige Bemerkungen unser Wissen von Kants Entwicklung im Einzelnen fördern helfen, allerdings auch nicht, dass Thiele nicht ganz selten von der Neigung zu systematisiren sich fortreissen lässt. Zu jenen Bemerkungen gehören vor allen die mehrfachen Beobachtungen über die Ent-

wicklung des Gegensatzes vom Synthetischen und Analytischen, zu diesen Systematisirungen die Charakteristik des Ursprungs der Schrift von 1747 (27), die Stellung des Beweisgrundes nach der Preisschrift (90, 119 u. ö.) u. a. m.

Nicht verschwiegen darf werden, dass der Druck vielfach inkorrekt ist. Eine Zeilenversetzung wie S. 32 und 33 sollte nicht vorkommen.

2. Adickes, Erich. Kant's Systematik als systembildender Factor, Berlin. Mayer und Müller 1887. VIII u. 174 S.

Die Arbeit ist der vollständige Abdruck einer Berliner Promotionsschrift, von der einige Bogen als I. D. unter dem Titel: „Kant's Systematik als mitbildender Factor bei der Entstehung seines Systems" erschienen sind.

Die Methode der recht tüchtigen Erstlingsarbeit steht in lehrreichem Gegensatz zu der Methode Thieles. Dort ausschliesslich logische, hier nicht minder ausschliesslich psychologische Rekonstruktion. „Am wahrscheinlichsten", urteilt der Verf., „wird diejenige Darstellung sein, welche die Entwicklung psychologisch am leichtesten verständlich macht" (S. 118).

Der principielle Gesichtspunkt für das Verfahren Adickes, die strenge Scheidung zwischen der Darstellungsform der Lehren und den Wegen ihrer Entwicklung, ist für den besonderen Gegenstand der Arbeit gewiss angemessen. Beide decken sich der Regel nach nicht. Aber festzuhalten ist als erste Pflicht des Historikers auch hier, auf Grund der Anempfindung an den Gedankengang des Philosophen vor allem die sachlichen Antriebe für die Fortbildung der Probleme aufzusuchen, und nur wo es gar nicht gelingt, die Sache entscheiden zu lassen, die Persönlichkeit mit ihren individuellen Elementen heranzuziehen. Gegen diese Pflicht hat Adickes, wie mir scheint, im ganzen gefehlt. Es ist für den Unbefangenen sicher, dass Kant in seiner letzten Periode dem Antrieb zur Systematisirung, der aus dem Schematismus seiner Kritik der reinen Vernunft entsprang, bis zur Gewaltsamkeit gegen die Sache nachgegeben hat. Aber Adickes setzt von vornherein an Stelle dieses sachlichen Beweggrundes eine persönliche Neigung, die er auch in

den vorkritischen Perioden des Philosophen wirksam sein lässt, ohne sie aus den Schriften jener Jahre selbst abzuleiten. So wird seine Begründung S. 14 zum Kreisschluss.

Ganz besonders tritt dieser Mangel in der historischen Rekonstruktion der metaphysischen Deduktion der Kategorien auf. Es lässt sich entwicklungsgeschichtlich in der Tat sicher stellen, was ja aus allgemeinen Gründen von vornherein anzunehmen ist, dass Kant seine Kategorien ursprünglich empirisch „aufgerafft“ hat. Es lässt sich das sicherer stellen, als durch Adickes geschehen ist, der die Entwicklung der ganzen Lehre nicht bis in die Hypothese der unerweislichen Begriffe zurückverfolgt hat. Aber Adickes urteilt weiter: „Um nun die Urteilsformen zu bestimmen, tat Kant einen kühnen Griff in die Logik, in das Kapitel von den Urteilen. Hier setzte er etwas zu, dort liess er etwas weg — und so brachte er seine schön geordnete Tafel der Urteile zu Stande . . . Aus einem empirischen „Aggregat“ war über Nacht ein „System“ mit „Notwendigkeit der Einteilung“ geworden“! Der Aeusserlichkeit in diesem Urteil entspricht die Aeusserlichkeit der Ableitung im Einzelnen. Viel notwendiger als die Durchsicht von „etwa 20 Logiken . . . aus der Zeit von 1700—1770“ wäre es doch gewesen, die sachlichen Bedingungen zu bestimmen, unter denen Kant zu dem Grundgedanken seiner metaphysischen Deduktion gelangte und von da aus ferner zu prüfen, welche Kategorien ihm bereits feststanden, wie dann unter gegenseitiger Befruchtung der vorläufigen Urteils- und Kategorientafeln das spätere System beider sich gebildet hat. Erst hierbei waren die historischen Beziehungen in Anschlag zu bringen, und dabei durften Männer wie Thomasius, Dobroslaw u. a., wenn sie auch anzusehen waren, doch bei Seite gelassen werden.

Aber neben diesen und manchen verwandten Mängeln teils der Methode selbst teils der etwas jugendlichen Handhabung derselben besitzt die Arbeit ungewöhnliche Vorzüge. Der Verf. hat sich mit anerkennenswerter Sorgfalt in die Kantischen Gedankengänge hineingearbeitet. Wie niemand seit dem Erscheinen der „Reflexionen zur Kr. d. r. V.“ hat er sich mit dem ebenso spröden wie reichen Material derselben zur Entwicklungsgeschichte vertraut

gemacht. Er hat ebenso besonnen die Pölitz'sche Ausgabe der Metaphysik herangezogen. Damit aber sind, ungleich mehr z. B. als von Thiele, Hilfen nutzbar gemacht, welche die systematischen Darstellungen der Schriften Kants auf das wertvollste ergänzen. Er bewährt endlich trotz der erwähnten Aeusserlichkeiten der Auffassung im ganzen eine nicht geringe Kraft, durch die Schale der Systematik in das Innere der Gedankenzusammenhänge Kants einzudringen, so dass die Arbeit weit über dem Durchschnitt der Promotionsschriften steht.

Auf die Bedenken, die der Verf. hinsichtlich der Interpretation resp. der Zeitbestimmung mehrerer Reflexionen gegen meine Annahmen geltend macht, sei nur hingewiesen, ebenso darauf, dass die allgemeinen Voraussetzungen desselben über den Verlauf der Entwicklung Kants ihm mehrfach durch Paulsens Arbeit gegeben sind, wennschon er an einem, ich glaube, dem entscheidenden Punkte, der Frage nach der Bedeutung der Antinomien, zweifelhaft geworden ist (61 Anm.).

Zu den gelungensten Abschnitten des Buches gehören die kurzen Erörterungen über die Grundsätze (49f.) und über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe (111 f.). Mehr noch zu Gunsten seiner Beurteilung von Kants Systematik hätte der Verf. aus den Paralogismen gewinnen können.

3. Manno, R., Die Stellung des Substanzbegriffes in der Kant'schen Erkenntnistheorie. I. D. Bonn. 99 S.

Die Untersuchung umfasst die Erörterungen des Substanzbegriffs, die Kant in den Analogien der Erfahrung, in der Konstruktion der Materie durch die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, und in seinen Andeutungen zur empirischen sowie in seiner Kritik der rationalen Psychologie niedergelegt hat. Die Hinweise auf den Substanzbegriff in der Kritik der transcendentalen Theologie lässt der Verf. bei Seite; die Andeutungen über die Stellung des Begriffs in dem metaphysischen Unterbau der Kritik der reinen Vernunft, die Kant mehrfach notgedrungen gibt, fallen gleichfalls. Ebenso verschmäht derselbe gänzlich die Stellung des Begriffs in den früheren Entwicklungsphasen der Kanti-

schen Lehre sowie die Beziehungen aller dieser Fassungen zu den früheren Entwicklungsstufen des Problems, bei Locke. Leibniz. Wolff u. s. w. in den Bereich seiner Betrachtung zu ziehen. Sogar die nachträglichen Ergänzungen der ersten Analogie durch Kant selbst, die in beachtenswerter Fülle vorliegen, hat der Verf. unberücksichtigt gelassen: sie hätten ihm einen Teil seiner Ausführungen nicht bloss erleichtert, sondern auch geklärt.

Die Arbeit enthält jedoch mehr und Besseres, als nach diesen Lücken zu erwarten ist. Der Verf. hat sich nicht bloss gründlich mit den Gedankengängen des Philosophen vertraut gemacht; er steht denselben auch mit besonnenem kritischen Urteil gegenüber. Und nicht alle Resultate werden durch die Einseitigkeit der Methode geschädigt. Die Erörterungen über die Schwierigkeiten in dem Begriff der Synthesis und die Fortwirkungen derselben in der Ableitung des Begriffs der Materie sind sogar trefflich. Am meisten gelitten hat dagegen die Untersuchung der psychologischen Lehren Kants, obgleich der Verf. auch hier mit sehr anerkennenswerter Gründlichkeit in das dunkle Gebiet einzudringen sucht, das Kant durch seine Lehre vom innern Sinn seiner Aesthetik wie seiner Analytik vorgelagert hat.

4. Grung, Fr. der Begriff der Gewissheit in der Kant'schen Philosophie (Philos. Monatshefte, XXIII. Band, S. 35—57).

Der Begriff der Gewissheit gehört nach dem vorliegenden Bestande des Kantischen Kriticismus zu den peripherischen Begriffen des Systems. Auch in der Entwicklungsgeschichte der Lehren des Philosophen spielt er nur eine ganz untergeordnete Rolle. Von der schwerwiegenden Bedeutung, welche die in ihm enthaltenen Probleme für Locke nach den Streitschriften mit dem Bischof von Worcester und für Hume gehabt hatten, findet sich bei Kant nirgends eine Nachwirkung. Dennoch ist der Begriff in der Kritik der reinen Vernunft so weit entwickelt, dass nicht nur die mehrfachen Bemerkungen über denselben in der nachlässigen Ausgabe der Logik Kant's kontrollirt, sondern auch die grundlegenden Probleme des Kriticismus auf denselben bezogen werden können. Daraus zu schliessen, dass der Begriff „eine so sehr hervor-

ragende Stellung in der Kant'schen Philosophie einnimmt", dass er „der Mikrokosmus der mächtigen Kant'schen Gedankenwelt sei", wie der Verf. tut, ist freilich eine arge Uebertreibung. Aber diese Uebertreibung bleibt ohne Einfluss auf den Gang der Abhandlung, welche einen Abschnitt aus dem früher besprochenen Buche des Verf.'s über das Problem der Gewissheit genauer ausführt. Der Verf. hat die, im wesentlichen schon von Mellin zusammengestellten Auslassungen Kant's kritischer geordnet und beleuchtet, als bisher geschehen ist, ohne eigentlich Neues aus der Lehre des Philosophen zu Tage zu fördern, ohne dieselbe aber auch schwerer zu verletzen. Nur die Behauptung, dass der Unterschied der intuitiven und diskursiven Gewissheit Kants in der „verschiedenen Art und Stufe der Anschaulichkeit" bestehe, ist schon für den Standpunkt des kritischen Empirismus nachweisbar falsch, gegenüber den späteren Lehrmeinungen des Philosophen sogar ein schweres Versehen.

5. Reicke, R., dem die Kant-Litteratur so manche wertvolle Materialiensammlung dankt, hat in der Altpreussischen Monatsschrift Bd. 24 S. 312—360, 443—481, 648—675 „Lose Blätter aus Kant's Nachlass" zu veröffentlichen begonnen. Sie bilden die ersten 116 Seiten des 1889 unter dem gleichen Titel selbständig erschienenen Ersten Heftes. Es soll über sie deshalb im Zusammenhang mit den übrigen Teilen des Heftes berichtet werden.

Von allgemeineren Arbeiten fällt diesmal nur wenig in den Kreis des vorliegenden Berichtes.

1. Am 4. December 1886 las

v. Prantl, Ueber die mathematisirende Logik, in der Münchener Akademie (Sitzungsberichte der philos.-philol. und histor. Klasse der k. b. Akad. der Wissenschaften, Jahrgang 86, München 1887, S. 497—515).

Nur der erste Teil der kleinen Abhandlung ist historischen Inhalts; der zweite S. 506 f. enthält eine Kritik der neueren eng-

lischen Logik, vor allem der Ausgestaltung derselben durch Jevons, die hier nur erwähnt werden kann.

Prantl unterscheidet die angewandte und die reine mathematisirende Logik. Zu der ersteren berichtet er neu, dass vor der Uebertragung des *mos geometricus* auf die Philosophie durch Descartes die Frage nach der Bedeutung dieser Methode schon durch Hospinianus (1545), Michael Neander (1556) und Carpentarius in Fluss gekommen war. Die Bedeutung dieser Anregung überschätzt Prantl allerdings, wenn er der dominirenden Stellung der geometrischen Mechanik für die Reorganisation des wissenschaftlichen Geistes in jener Zeit kaum gedenkt, die doch die eigentlichen Ursachen für das mathematische Vorurteil des siebzehnten Jahrhunderts enthält.

Die zweite Entwicklung, die Mathematisirung der eigentlichen Logik, lässt Prantl mit Leibniz beginnen, schwerlich mit Recht für den, der in dem wüsten Haufen des Ars magna und dem fast noch wüsteren Gebilde, das Giordano Bruno aus jenem gestaltet hat, das Metall eines principiellen Gedankens zu finden weiss. Gewiss nicht richtig ferner ist die historische Beziehung der neuen durch G. Bentham und Hamilton begründeten mathematisirenden Logik in England auf „die weit verbreiteten Ansichten über das inductive Verfahren, welche am eindringlichsten durch St. Mill und H. Spencer vertreten wurden(!)“. Treffend dagegen hat Prantl in Kürze des fast verschollenen Ploucquet gedacht, der in der Tat dem Leibnizischen Gedanken eine Wendung gegeben hat, die ihn zum hauptsächlichsten Begründer der Theorie der Quantification des Prädikats machen. Nur hätte Prantl auch des Anteils gedenken können, den der nicht minder vergessene Rüdiger an dem Ursprung dieser Bewegung besitzt.

Wir dürfen mitteilen, dass das Archiv binnen kurzem einen Aufsatz über Ploucquet erwartet, der der Bedeutung des Mannes für die Geschichte der Logik gerecht zu werden verspricht.

2. Nur hingewiesen sei auf

Gass, W., Geschichte der christlichen Ethik. Zweiten Bandes erste Abteilung. Sechzehntes und siebzehntes Jahrhundert:

Die vorherrschend kirchliche Ethik. Berlin, G. Reimer 1886. XVI u. 372 S.

Zweiten Bandes zweite Abteilung. Achtzehntes und neunzehntes Jahrhundert: Die philosophische und die theologische Ethik. Ebenda 1887. XVI u. 386 S.

Die erste Abteilung behandelt fast ausschliesslich Theologisches. Auf eine Einleitung über den Humanismus und die Reformation folgen die Abschnitte: Grundlegung und Anfänge der protestantischen Ethik — Die Ethik im Zeitalter des Confessionalismus — Deutsche Religionsbewegungen und Fortbildung der Ethik.

Die zweite Abteilung dagegen geht vielseitiger auf die philosophische Ethik ein. Der erste Abschnitt (S. 1—96) handelt über „die vorkantische Entwicklung", innerhalb deren auch Bentham, St. Mill, H. Spencer und Comte besprochen werden. Im zweiten Abschnitt (S. 96—146) wird Kant und Fichte gewürdigt (S. 105 bis 125). Es folgen nach einem Abschnitt über die Katholische Moraltheologie „die speculativen Schulen": Schelling, Hegel, die Hegel'sche Schule, Wirth, Vatke, Herbart, Schleiermacher (und Rothe), Chalybaeus, J. H. Fichte; im letzten Abschnitt endlich Schuppe, Steinthal, Wundt, Lotze, — Schopenhauer, v. Hartmann — der Darwinismus, Laas, Sigwart.

Rühmend hervorzuheben ist die Milde und Ruhe des Urteils auch über Lehren, die dem Verf. durchaus antipathisch sind. Zu mehr als kurzen Skizzen bot wol der Umfang des Buches bei der Vielseitigkeit des Inhalts keinen Raum. Diese Vielseitigkeit dient vielleicht auch zur Entschuldigung, dass der Verf. öfter nicht aus erster Hand geschöpft hat, in dem ersten Abschnitt, der Zeit von Hobbes bis Kant, nur ganz ausnahmsweise. Unter diesen Umständen aber wird begreiflich, dass neben mancherlei Versehen im Einzelnen, auch die Charakteristiken der einzelnen Lehren in einer Reihe von Fällen nicht treffend werden, manche auch viel zu knapp bleiben, um irgendwie zu belehren.

Neue Resultate zur Geschichte der Philosophie hat der Verf. auf seinem Wege gewiss nicht gewinnen wollen.

III.

Jahresbericht von der 1887, 1888 erschienenen Litteratur über die deutsche Philosophie seit Kant.

Von

Wilhelm Dilthey in Berlin.

1. Eugen Wolff: Johann Elias Schlegel. Berlin. Robert Oppenheim 1889.

2. Herders sämmtliche Werke. Berlin. Herausgegeben von Bernhard Suphan. Weidmann'sche Buchhandlung. 1889. Bd. 29—31.

3. Ferdinand Jakob Schmidt: Herders pantheistische Weltanschauung. Dissertation. Berlin. Mayer und Müller 1888.

4. Otto Ritschl: Schleiermachers Stellung zum Christenthum in seinen Reden über die Religion. Gotha. Andreas Perthes. 1888.

5. Ernst Ebeling: Darstellung und Beurteilung der religionsphilosophischen Lehren J. G. Fichtes. Dissertation. Halle a. d. S. Plötz'sche Buchdruckerei. 1886.

6. Gerhard Schwabe: Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen mit ihren Konsequenzen für Weltbegreifung und Lebensführung. Dissertation. Jena. Framann'sche Buchdruckerei 1887.

7. Johann Schmidt: Jahresbericht des akademischen Gymnasiums. Wien 1887: Aristotelis et Herbarti praecepta, quae ad psychologiam spectant.

8. Krüger: Zur Kritik der Herbart'schen Ethik. Gymnasialprogramm. Chemnitz. Pickenhahn u. Sohn. 1886.

9. Johann Claassen: Franz von Baaders Leben und theosophische Werke. 2. Band. Stuttgart. J. F. Steinkopf. 1887.

10. Michelet und Häring: Historisch-krit. Darstellung der dialektischen Methode Hegels. Leipzig. Dunker und Humblot. 1888.

11. Eugen Heinrich Schmidt: Das Geheimniss der Hegel'schen Dialektik. Halle a. d. S. Pfeffer. 1888.

12. Werner: Hegels Offenbarungsbegriff. Religionsgeschichtlicher Versuch. Leipzig. Breitkopf u. Härtel. 1887.

13. Hegel und Schopenhauer, ihr Leben und Wirken; dargestellt von Alex. Foucher de Careil, übersetzt von Singer. Wien. Carl Konegen. 1888.

14. Georg von Gizycki: Kant und Schopenhauer. Aufsätze. Leipzig. Wilhelm Friedrich. 1888.

15. Eduard Grisebach: Edita und Inedita Schopenhaueriana. Leipzig. Brockhaus. 1888.

16. Wilhelm Gwinner: Denkrede auf Arthur Schopenhauer. Leipzig. Brockhaus. 1888.

17. Friedrich Haacke: Ueber den inneren Gedankenzusammenhang des Schopenhauerschen philosophischen Systems. Dissertation. Bunzlau. Fernbach. 1888.

18. Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart. Dietz. 1888.

19. O. Weck: Darstellung und Erörterung der religionsphilosophischen Grundanschauung Trendelenburgs. Gotha. Emil Behrend. 1888.

20. Thieme: Glauben und Wissen bei Lotze. Leipzig. Dörffling und Franke. 1888.

21. Leonh. Stählin: Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. Kritische Studien. Leipzig. Dörffling u. Franke. 1888.

22. Eduard von Hartmann: Lotze's Philosophie. Leipzig. 1888.

Johann Elias Schlegel.

Johann Elias Schlegel erfährt ein genaueres Verständniss gleichzeitig durch die Sammlung seiner ästhetischen und dramaturgischen Schriften von Johann von Antoniewicz und das vorliegende Werk über ihn. Zwar ist der handschriftliche literarische Nachlass des Mannes verschollen, doch bringt die vorliegende Arbeit auch in dieser Rücksicht manche Bereicherung unserer Kenntniss. Entsprechend der Rolle, welche Schlegel in

dem ästhetischen Streit zwischen Gottsched und den Schweizern gespielt, giebt Wolff schätzbare Beiträge zu der Geschichte unserer Aesthetik. Schon Antoniewicz und Heinrich von Stein (Entstehung der neueren Aesthetik S. 355 ff.) hatten auf die Abhandlung von der Nachahmung hingewiesen. In dieser hat Elias Schlegel die Abweichungen von der Nachbildung der Natur aus dem Endzweck des „Vergnügens" abgeleitet und so das Prinzip der Veränderung der Wirklichkeit in der Dichtung ganz richtig bestimmt (Wolff S. 83 ff.). Sie wandelt aber im Ganzen noch in Gotscheds Gefolgschaft. Auf der Grundlage dieser Schrift gedachte dann Schlegel eine Theorie des Drama zu geben (S. 87). Aber aus wohlwollender Neutralität zwischen Gotsched und den Schweizern (S. 14 ff.) entstand bei dem für unser nationales Theater begeistert arbeitenden Manne eine gründliche Einsicht in die Unfruchtbarkeit der Gotschedschen Aesthetik, eine entschiedene Opposition (S. 153) gegen Gotscheds „französisches Theater in deutscher Sprache" und gegen die französische Einheit von Zeit und Ort. „Wenn die Personen nur deswegen in den angezeigten Saal oder Garten kommen, um auf die Schaubühne zu treten, so würde der Verfasser des Schauspiels am besten gethan haben, anstatt der Worte: der Schauplatz ist ein Saal in Climenens Hause, unter das Verzeichniss seiner Personen zu setzen: der Schauplatz ist auf dem Theater (S. 156)." Wie Lessing diese Worte in seine Dramaturgie aufnahm, so darf überhaupt Schlegel in seiner Theorie wie in seiner theatralischen Arbeit zu den wenigen Personen der Zeit gerechnet werden, die Lessing vorbereitet haben.

Herder.

Von der klassischen Herderausgabe Bernhard Suphans liegen weitere Bände vor. Der uns wichtigere bringt die poetischen Werke von Herder zum Abschluss. Er enthält Herders eigene Gedichte, und zwar befasst die erste Abteilung in einer chronologischen Ordnung, welche nach dem Datum des ersten Drucks geordnet ist, das von Herder selbst Veröffentlichte. Das von Herder nicht Publicirte, teilweise durch Caroline schon zum Druck gebracht, teilweise hier zuerst erscheinend, bringt uns in seiner chronologischen Folge gleichsam das poetische Tagebuch Herders, das sein Leben begleitet.

Hierin erscheint Herder Rückert verwandt: eine poetische Natur, ausgestattet mit der Gabe, die inhaltvolleren Stunden der eigenen Existenz dichterisch zu verklären und die gedankenvolle Sammlung, zu welcher er sich dem eigenen Leben gegenüber erhebt, in Versen auszudrücken: in diesem echten Verhältniss des Gedichtes zum Leben selber sind beide wahrhaftige Poeten; doch das Didaktische des Gehaltes und das Zerfliessende der Form lassen beide in wenigen ihrer Dichtungen zur Klassicität gelangen. Von Herder haben wir kaum ein ganzes reines Gedicht. Doch was poetisch angesehen ein Fehler ist, giebt diesen Versen als Bekenntnissen, welche den Entwicklungsgang Herders begleiten, einen um so höheren Werth. Einen solchen Werth haben für die Entwicklungsgeschichte der Herderschen Philosophie Gedichte wie das Fragment: die Welt der menschlichen Seele S. 253, das andere: der Mensch S. 254, dann das Gedicht: als ich von Livland aus zu Schiffe ging, der Dithyrambus: der Genius der Zukunft von 1769 S. 322, in welchem man schon den Ton ähnlicher Goethescher Dithyramben vernimmt — und von da ab viele seiner Poesien. Ich hebe hier nur den Anfang des Gedichtes: Gott heraus, welches der Weimarer Zeit angehört und hier zuerst in unzerrissener Gestalt von Redlich — denn dieser ist der verdienstvolle Herausgeber der poetischen Werke — hergestellt ist.

> „Wie nenn' ich Dich, Du Unnennbarer Du,
> Der Wesen Quell und Ende, Seiner selbst
> ein ewiger, endloser Quell, Begrif
> von allem, was da lebt, geniesst und ist:
> Anfang und Ende jeder Creatur:
> ein ewig Seyn, hoch über allem Seyn,
> ein rastlos Streben in der tiefsten Ruh:
> Gedankenquell, aus dem, was Bild und Form,
> Vorstellung, Wunsch und Streben ist, entsprang
> und stets entspringet und nach ihm verlangt,
> nie ihn erreichend, nie ihn fassend. Du
> Zusammenklang der Sphären, Du ihr Anklang
> und Ausklang, Kraft der Kräfte, tiefstes Seyn
> jedweden Seyns: Der ist und war und seyn wird."

Ein anderer Band (es ist der 31. der ganzen Sammlung) enthält Herders Predigten und die wichtigsten durch seine geistliche

Stellung hervorgerufenen Aktenstücke. Der Band ist von Prof. August Jacobsen bearbeitet. Wir heben als für die äussere Geschichte der Wissenschaft in jener Zeit sehr bedeutsam die Verteidigung der theologischen Fakultät in Jena S. 775 hervor. „So wie uns aber, dass solches von jetzigen Theologen der Gesammt-Akademie Jena geschehe, durchaus unbewusst ist, vielmehr wir, denen diese Lehrer sämmtlich persönlich, auch aus ihren Schriften und aus nachgeschriebenen Collegiis bekannt sind, ihnen die Zeugnisse gleicher Behutsamkeit und Vorsicht als Gelehrsamkeit und zweckmässigen Unterrichts nicht versagen können: so dürften Befehle oder Strafpräcepte deshalb teils unnöthig sein, theils ihren Zweck um so weniger erreichen, als eben, wenn ein akademischer Lehrer Gift ausstreuen wollte, dies Gift nothwendig um so gefährlicher würde, wenn er es mit kalter Besonnenheit verlarvt und heimlich auszustreuen wüsste. Hiervor sind uns aber die jetzigen Lehrer der Akademie, auch ihrem persönlichen Charakter nach, völlig Bürge.“ Man weiss, dass Herder im Geruch eines Revolutionärs stand: es ist in der That sehr scharf, wenn er nun im weiteren Verlauf des Schreibens als den Hauptgrund des zunehmenden Unglaubens hervorhebt, dass Obrigkeit und Beamte dem öffentlichen Bekenntniss der Religion entsagt hätten. „Luxus mit Dürftigkeit, Gelegenheiten zu Ausschweifungen insonderheit des gemeinen Mannes, mit nahrungsloser Armuth verbunden, sind nach dem Zeugniss aller Zeiten und Völker ein Grab des häuslichen Wolstandes, mithin auch der Erziehung und der Religiosität eines Volkes.“ Dies amtliche Schreiben Herders war von 1794. Es geht also nur vier bis fünf Jahre dem Ausbruch des Atheismus-Streites vorauf.

Die Dissertation von Jakob Schmidt über Herders pantheistische Weltanschauung giebt auch nach der meisterhaften Biographie Hayms einen wertvollen Beitrag für die Geschichte der Entstehung des Herder-Goethe'schen Pantheismus. Dieser Pantheismus entstand bei Herder nicht aus dem Studium Spinozas, sondern aus dem von Leibniz und Shaftesbury und war in seiner ersten Conception eine Umgestaltung des Leibniz'schen monadologischen Idealismus durch den Pantheismus von Shaftesbury. Schon die erste selbstständige Aeusse-

rung Herders, seine Schulrede von 1765, erweist die Lectüre des englischen Moralisten. Der Briefwechsel der nächsten Jahre zeigt, dass Herder unter den Freunden als Kenner und Verehrer Shaftesburys bekannt war; von ihm empfing er seine Lebensaufgabe, das Ideal der Humanität auf eine Philosophie zu begründen, welche Welt, Geschichte und Menschen umspannt. 1769 in der Skizze: „Grundsätze der Philosophie“ ist dann die Verschmelzung des Idealismus von Leibniz mit dem Pantheismus von Shaftesbury vollzogen. Gott ist ihm nun „die unendliche Gedankenkraft“. Und zwar sind Raum und Zeit nur die Folgen „dieser Natur Gottes, da er alles Mögliche neben- und nacheinander denkt“. Alles Körperliche ist nur Erscheinung; dementsprechend äussert er sich dann wieder 1775: „der psychische Mensch ist die wahre Physiognomie, der äussere Mensch ist nur Vorstellung desselben in Wolke, Schaale, Figur“. Auf dieser Grundlage hat dann Herder im Verkehr mit Goethe und nun auch mit Spinoza den Pantheismus ausgebildet, der in seinen Gesprächen „Gott“ und in seinen Ideen vorliegt. Der Grund der Welt ist die eine Ur- und Allkraft, die auf unendliche Weise durch unendliche Kräfte ewig wirkt. Diese Kräfte bilden einen weisen Zusammenhang und eine aufsteigende Reihe. Von dieser Metaphysik ist dann die Entwicklungslehre der Ideen bedingt, nach welcher der Mensch auf dem Stamme der thierischen Organisation erwachsen ist. „Ideen“ I 2: „Die Masse wirkender Kräfte und Elemente, aus der die Erde ward, enthielt wahrscheinlich als Chaos Alles, was aus ihr werden sollte und konnte. In periodischen Zeiträumen entwickelte sich aus geistigen und körperlichen staminibus die Luft, das Feuer, das Wasser, die Erde. Mancherlei Verbindungen des Wassers, der Luft, des Lichts mussten vorhergegangen sein, ehe der Same der ersten Pflanzenorganisation, etwa das Moos, hervorgehen konnte. Viele Pflanzen mussten hervorgegangen und gestorben sein, ehe eine Thierorganisation ward; auch bei dieser gingen Insekten, Vögel, Wasser- und Nachtthiere den gebildeten Thieren der Erde und des Tages vor; bis endlich nach allen die Krone der Organisation unsrer Erde, der Mensch, auftrat, Microcosmus.“ Zwischen jener älteren Auffassung und dieser Goethe-Herderschen liegt eine Lücke, welche wir vorläufig nur durch Ver-

muthungen über den Ursprung dieses neuen entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus ausfüllen können. (Vergl. Archiv II, Heft 1 S. 45.) Die Untersuchung Schmidts empfängt eine noch grössere Tragweite, wenn man hinzunimmt, was Schmidt selber ausdrücklich hervorhebt, dass der Pantheismus Shaftesburys seinerseits eine Erneuerung des stoischen Pantheismus ist; und zwar ist der merkwürdige Fortgang von den Stoikern zu Shaftesbury der, dass die teleologische Determination der Teile durch das Ganze im stoischen System für Shaftesbury zur Unterlage einer ästhetischen Weltauffassung wird, welche in diesem Verhältniss der Teile zum Ganzen die Ursache aller Schönheit der Welt erblickt.

Altenstein und Fichte. Kant und Schopenhauer. Fichte und Schopenhauer. Baader. Feuerbach.

Hier seien ein paar kürzere Beiträge zur Geschichte der nachkantschen Philosophie zusammengefasst, die sich grösseren Arbeiten nicht anschliessen lassen. — Hermanns Schrift über Altenstein, Fichte und die Universität Erlangen enthält ein bisher nicht veröffentlichtes interessantes Aktenstück. Ueber die bekannten Vorschläge Fichtes, die Universität Erlangen in eine „Kunstschule des wissenschaftlichen Verstandsgebrauchs" umzuwandeln liess sich Hardenberg durch Altenstein Bericht erstatten und dieser Bericht vom 20. Juli 1806 wird hier mitgetheilt. — Die unter 5., 6., 17. vorliegenden Dissertationen leiden gemeinsam an einem Fehler, welcher Dissertationen auf dem Gebiete der neueren Philosophie, die sonst nützlich sein könnten, unbrauchbar macht. Eine solche Dissertation muss eine bestimmte, in der Forschung noch schwebende Frage scharf begrenzen und durch die vollständigen knapp hingestellten Belegstellen zur Entscheidung bringen. Dagegen eignen sich systematische Darstellungen, Beurteilungen, Vergleichungen nicht zu Dissertationen. 5. und 6. enthalten gar nichts Neues, 17. geht S. 13 von einer richtig gefassten Regel der Kritik aus, gelangt aber, trotz mancher guten, kritischen Bemerkungen (S. 27, 28, besonders S. 31, 33 ff.), verglichen mit der bisherigen Litteratur über Schopenhauer zu keinem bemerkenswerthen, in sich geschlossenen Ergebniss. 7. ist eine Vergleichung der Psychologie von Aristoteles

und von Herbart, welche uns durch den S. 3. 4 dargelegten Gesichtspunkt, dass die Grösse des Aristoteles auf diesem Wege zur Erkenntniss gebracht werde, nicht wissenschaftlich motivirt erscheint. 9. ist eine Bearbeitung der Werke Baaders, in welcher, was noch von philosophischem Zusammenhang bei Baader zu finden war, glücklich beseitigt ist, und nur Fantasieen über Themata der Kirchenlehre übrig geblieben sind. — In den zwei Aufsätzen über Kants praktische Philosophie und über Schopenhauer (14), welche aus der Vossischen Zeitung zusammengedruckt sind, kommt die Gabe G. v. Gizycki's wieder zur Geltung, die Probleme des Lebens so darzustellen, dass sich die beschauliche Stimmung des Verfassers gegenüber dem Leben seinen Lesern mittheilt. Hierin ist seine Stimmung der von Schopenhauer verwandt und daher kommt wol, dass sein Urtheil über Schopenhauer im zweiten Aufsatz kein ganz objektives ist. — Engels (18) stellt Ludwig Feuerbach als die letzte Gestalt der classischen deutschen Philosophie dar. Die Philosophie Hegels war nach Engels als Lehre vom ununterbrochnen Process des Werdens revolutionär. Sie enthüllte gleichsam den revolutionären Charakter der Geschichte, vor dem Nichts Bestand hat. Von diesem progressiven Geiste der Hegelschen Philosophie aus hat Feuerbach den Materialismus des 18. Jahrhunderts fortgebildet. Aber sein Mensch und seine Gesellschaft verbleiben auch noch abstrakte Wesenheiten. Erst die Generation nach ihm ist in das Zeitalter einer objektiven Erkenntniss der Causalverhältnisse in der Natur und der wirkenden Mächte in der Geschichte getreten. Von der Philosophie ist nur Logik und Dialektik übrig geblieben. „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretirt: es kommt aber darauf an sie zu verändern.“

Schleiermacher.

Otto Ritschl hat vier schätzbare Untersuchungen über Schleiermachers Reden in ihrer ersten Auflage vereinigt. Die erste geht von einer Beobachtung aus, welche ich in dem Leben Schleiermachers S. 421 ff. über das Verhältniss der Reden zu den gleichzeitigen Predigten gemacht und durch den gleichzeitigen Brief an Sack erläutert habe. Wenn ich über dieses Verhältniss bemerke: „und so würde

man mit grösserem Rechte die an die Verächter der Religion gerichteten Reden als vorbereitend betrachten, die an die Christen gerichteten als unveränderten Ausdruck seines innersten Lebens", und wenn nun hiergegen Ritschl die Erklärung Schleiermachers in dem angeführten Briefe, dass überhaupt ohne einen Anthropomorphismus nichts in der Religion in Worte gefasst werden kann, auch in Bezug auf die Predigten geltend macht: so übersieht er, dass ich hinter dem von ihm angeführten Satze unmittelbar selber fortfahre: „in Wirklichkeit setzen die Predigten die religiöse Anschauung in all' jene Verbindungen mit dem sittlichen Leben und der Bildung der Ideen, welche in den Reden absichtlich ausgeschlossen werden, um das Wesen der Religion so rein als möglich zu erfassen. Sie bewegen sich frei in jener Geselligkeit unserer höchsten Kräfte, von deren Zerlegung die Reden ausgehen." In der zweiten Abhandlung geht Ritschl von der Ansicht Benders aus, dass in den Reden die beiden Methoden der Religionswissenschaft, psychologische Analyse und vergleichende Betrachtung, angewandt seien. Mit dem Verhältniss dieser beiden Methoden innerhalb der gegenwärtigen Wissenschaft setzt er dann das des empirischen und spekulativen Wissens in Schleiermachers Dialektik und Ethik in Beziehung. In Wirklichkeit hat Schleiermacher in den Reden, als eine religiöse Natur, die sich einen eigenen Umkreis religiöser Anschauungen gebildet hatte, und so in Anderer religiöses Leben liebte und verstand, diese gewaltige Lebendigkeit von Religion ausgesprochen und sehen lassen. Gerade hierdurch übte er seine ungeheure Wirkung. Dagegen für ein vergleichendes Verfahren fehlte damals, da die Grundschriften der grossen Kulturreligionen noch gar nicht in Uebertragungen vorlagen und die Religionen der Naturvölker noch so gut als unbekannt waren, jede Möglichkeit. Der wissenschaftliche Versuch einer psychologischen Analysis kann selbstverständlich von der Vergleichung nicht getrennt werden, und nach dem damaligen Stande der Psychologie würde ein solcher Versuch gar keine Wirkung hervorgebracht haben.

Lotze.

Die beiden Arbeiten von Hartmann und Stählin, die Lotze behandeln, haben, so verschieden ihr Standpunkt und so ungleich

ihr Wert ist, ihren Mittelpunkt nicht in der geschichtlichen Würdigung, sondern in der erkenntnisstheoretischen und metaphysischen Diskussion.

Hartmann bespricht zunächst den bekannten Zirkel, welcher am Beginn der Philosophie, erkenntnisstheoretisch angesehen, von Lotze wie bereits von früheren Philosophen anerkannt wird. Nach Lotze (Logik § 232) würde die psychologische Zergliederung des Erkenntnissvorganges, auch wenn sie jemals gelänge, eine Entscheidung über die Giltigkeit der logischen Sätze nicht herbeiführen. Denn diese Giltigkeit ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der erkenntnisstheoretischen Beweisführung selber. So bewegt sich diese in einem Zirkel, indem sie das voraussetzt, was sie beweisen will. Das erkenntnisstheoretische Raisonnement bedarf des Satzes der Identität und des Causalgesetzes. So ist der Erkenntnisstheorie die Giltigkeit dieser Gesetze, welche erwiesen werden soll, zugleich die Grundlage des Erweises. Eine nachträgliche Verneinung dieser Giltigkeit wäre ein sonderbarer Selbstmord der Untersuchung.

Es ist nun klar, dass dieser Zirkel, den Lotze hervorhebt, für jeden Anfang der Philosophie in Wirklichkeit besteht, gleichviel ob dieser ein erkenntnisstheoretischer oder metaphysischer ist. Lotze selbst hat in dem schönen Abschnitt seiner Logik über den Skepticismus § 302 f. gezeigt, wie schon die skeptische Frage die Anerkennung der Competenz des Denkens voraussetzt. Die Unvermeidlichkeit dieses Zirkels kann uns nur dazu bestimmen, in einer erkenntnisstheoretischen Untersuchung über den Ursprung unseres Wissens die vorausgenommene Giltigkeit dieser Sätze an dem so gewonnenen Causalzusammenhang zu bestätigen. Niemand kann selbstverständlich diesen Zirkel vermeiden, ohne auf das Denken zu verzichten.

Dagegen entsteht allerdings hieraus die Aufgabe, nach bekannten logischen Regeln, mit dem Minimum von Voraussetzungen in die Untersuchung einzutreten und sonach die Erkenntnisstheorie der Metaphysik, sofern sich eine solche möglich erweist, vorauszusenden. An diesem Punkte ist die Kritik Hartmann's Lotze gegenüber in ihrem Rechte. Man würde sie nur noch durchgreifender wünschen.

Denn nun wirft Hartmann gerade das Lotze vor, er habe übersehen, dass ein logischer und ein metaphysischer Zirkel von gleicher Unvermeidlichkeit neben einander beständen und reinlich auseinandergehalten werden müssten. „Der logische Zirkel besteht darin, dass man den Erkenntnissprozess und die ihm zu Grunde liegenden Gesetze und Formen untersuchen und auf die Tragweite ihrer Leistungsfähigkeit prüfen will, während man dabei fortwährend ihre Leistungsfähigkeit voraussetzt, da man sie zum Erkennen des Erkennens nicht entbehren kann. Der metaphysische Zirkel besteht darin, dass man von Erkennen nur reden kann, wenn man metaphysische Voraussetzungen über die Existenz eines erkennenden Subjekts und zu erkennender Dinge und über die Korrespondenz der realen Daseinsformen und idealen Denkformen schon mitbringt, welche man doch erst aus der Untersuchung erweisen will.“ (Hartmann S. 49 f.) Es ist aber augenscheinlich, dass dieser zweite von Hartmann formulirte metaphysische Zirkel keineswegs notwendig am Anfang der Philosophie auftritt. Denn wie Hartmann selbst hervorhebt, ist er jedenfalls erst für den vorhanden, welcher im Erkennen mehr als den Zusammenhang der Bewusstseinsthatsachen sucht. Doch auch ob unter dieser Voraussetzung der metaphysische Zirkel immer da sein muss, ist nicht so ausgemacht als Hartmann annimmt. So wird durch die Ableitung dieser beiden getrennten Zirkel der philosophischen Grundlegung doch eine einleuchtende Entscheidung über den Wert der betreffenden Lehre Lotzes nicht herbeigeführt.

Auch giebt dieser Abschnitt keine ausreichende Einsicht in die Herbart verwandte Methode der Lotzeschen Metaphysik, von der naturwüchsigen Ontologie auszugehen und sie in eine wissenschaftliche Metaphysik vermittelst eines Denkens umzugestalten, welches sich den Denkgesetzen, Denkformen sowie der in diesen Denkformen und Denkgesetzen enthaltenen Voraussetzungen vertrauensvoll überlässt und sich mit derselben Zuversicht der Ergebnisse der positiven Wissenschaften bedient.

Ebenso wenig gelingt es Hartmann im zweiten Abschnitt über Substanzialität nachzuweisen, dass Lotzes Ansicht in seine eigene umgebildet werden müsse.

Es handelt sich hier um einen Kernpunkt der Lotzeschen Metaphysik. Lotze hat bekanntlich die pluralistische Lehre Herbarts von den Realen in der Richtung der Monadologie durch folgenden Satz zu überwinden gesucht. „Nur wenn die einzelnen Dinge nicht selbständig oder verlassen im Leeren schwimmen, über das keine Beziehung hinüberreichen kann, nur wenn sie alle, indem sie endliche Einzelheiten sind, doch zugleich nur Teile einer einzigen sie alle umfassenden, innerlich in sich hegenden unendlichen Substanz sind, ist ihre Wechselwirkung auf einander oder das was wir so nennen, möglich.“ (Mikrokosmus 3. S. 481 f.)

Hartmann bestreitet nun einerseits die Art, wie Lotze für die endlichen Einzelheiten Ausdruck und Begriff: Substanz festhalten will, andrerseits wie er von dem Ergebniss einer unendlichen Substanz zu dem eines absoluten Subjektes fortgeht. Auch hier zeigt sich wieder, wie eine Kritik dieser Art weder die geschichtliche Bedeutung Lotzes zu bestimmen noch die erörterte Frage zu entscheiden vermag. Die Metaphysik stellt sich die Aufgabe, die Wechselwirkung von Dingen, unter denen wir selber uns von innen als selbständig in aller Bedingtheit finden, in einem Zusammenhang nach Gesetzen als Phänomen begreiflich zu machen. Wenn sie den Begriff Substanz, der von den Dingen abstrahirt ist, diesen entzieht, um ihn dem Zusammenhang, der doch nicht als Dinglichkeit in die Erfahrung fällt, zuzuschreiben, wie dies Hartmann thut (Ph. d. U. II[7] 164, Lotze's Philosophie S. 66): so liegt darin eine Umkehrung des thatsächlichen Verhältnisses, welchem gemäss dieser Ausdruck an der Erfahrung gewonnen und für einen Zusammenhang, dessen Natur ausser aller Erfahrung liegt, nicht gebildet ist. Niemals kann von diesem Begriff der unendlichen Substanz aus das innere Bewusstsein der Person begreiflich gemacht werden. Hartmann erklärt einfach mit Spinoza: Substanz = was in sich und durch sich existirt; die abgeleitete Substanz = Nichtsubstanz = bestimmte Art und Weise (modus) der Manifestation des Absoluten. Durch diese sehr klaren Bestimmungen, welche aber eben die Person um das was sich ihnen nicht fügt verkürzen und den Zusammenhang der Wirklichkeit spinozistisch verdinglichen, corrigirt der Metaphysiker Hartmann die Metaphysik von Lotze.

Das Streben Lotzes, den Thatsachen in ihrer Komplikation ganz gerecht zu werden tadelt Hartmann als Schwanken (S. 155). Insbesondre erscheint ihm Lotze's durch diese Komplikation bedingte Erklärung: „die Dinge seien nicht durch eine Substanz, die in ihnen wäre, sondern sie seien dann wenn sie einen Schein der Substanz in sich zu erzeugen vermögen" (Metaph. 84) als „wunderbar" in dem Verhältniss zu seinen anderen Sätzen (S. 64). Und er hat kein Wort für den eigenthümlichen Gedanken Lotze's, der die Substanz, welcher das Kausalverhältniss schon im 17. Jahrhundert substituirt worden war, nun auf die Gesetzmässigkeit in der Veränderung zurückführt.

Wer die Unhaltbarkeit solcher metaphysischen Speculationen über die unendliche Substanz, das göttliche Subjekt, die endlichen Substanzen oder Manifestationen eingesehen hat, der hat nur daran ein Interesse, wie sich diese Begriffe dem redlichen und tiefen Geiste Lotze's immer mehr während seiner langjährigen metaphysischen Arbeit verfeinerten, verdünnten, verflüchtigten. Dagegen die Schwierigkeiten, die sich die Metaphysiker gegenseitig in ihren Systemen aufzeigen, sind ihm selbstverständlich. Man kann neben der Methode der immanenten Widersprüche und der Widersprüche mit den Erfahrungen, welche die bisherige vorzugsweise von Hegel beeinflusste Kritik der metaphysischen Systeme übt, diesen Systemen gegenüber auch eine weitere anwenden, für welche ich den Namen der Methode der allseitigen Konsequenzen vorschlage. Aus den Begriffen eines Metaphysikers lassen sich neben den Consequenzen, die er zieht, jederzeit andere Folgerungsreihen in einer grösseren Anzahl entwerfen, die zu ganz andern Systemen führen würden. Diejenigen ausschliesslich heraus holen, die zum System des Kritikers hinführen: das heisst, das System unter eine „zufällige Ansicht" stellen. Geschieht das so geistvoll und scharfsinnig, als in dieser Schrift von Hartmann, so werden durch diese einseitige und etwas grelle kritische Beleuchtung Lücken und Sprünge aller Art in dem System sichtbar, ja der Bau desselben erscheint in einer neuen und überraschenden Beleuchtung. Jedoch eine wirklich objektive Erkenntniss oder Kritik des Systems wird nicht erreicht.

IV.

Bericht über Hegel und Schopenhauer.

Von

Paul Deussen in Berlin.

Hegel.

1. Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels. Nebst dem gutachtlichen Berichte über die der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin eingereichten Bewerbungsschriften und einer Geschichte der Preisbewerbung. Von Dr. C. L. Michelet und Dr. G. H. Haring. Leipzig 1888 (XVI und 173 S., davon 131 S. von Michelet, 58 S. von Haring).
2. Das Geheimniss der Hegelschen Dialektik, beleuchtet von concret-sinnlichem Standpunkte. Von E. H. Schmitt. Halle 1888 (XIV und 144 S., darunter S. III—IV Vorbericht von A. Lasson).

Die „Philosophische Gesellschaft zu Berlin" (ein Verein von Freunden der Philosophie, vorzugsweise der Hegelschen) hatte aus den für die Aufstellung der Hegel-Büste eingegangenen und übrig gebliebenen Beiträgen sowie aus andern Zuwendungen eine Hegelstiftung begründet und auf Grund derselben im Juni 1884 ein Preisausschreiben erlassen, in welchem eine „historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels" gefordert wurde. Drei Bewerbungsschriften liefen bis Ende 1886 ein und wurden einem Ausschusse, bestehend aus Michelet, Lasson und Frederichs, zur Begutachtung überwiesen. Eine Einigung der Preisrichter kam nicht zu Stande, indem jeder derselben einer an-

dern Arbeit den Vorzug gab. Zwar Fredericks, der sich der einen, von Kantischem Standpunkte aus die Hegelsche Dialektik kritisierenden, Abhandlung zugeneigt hatte, fand kein Gehör, indem sofort durch Stimmenmehrheit das Veraltete dieses Standpunktes beschlossen und die Unmöglichkeit festgestellt wurde, von dem „niedrigen Standpunkte“ des „blofs verständigen Denkens“ aus Erscheinungen wie die „negativ-vernünftige Dialektik“ oder gar die „positiv-vernünftige Spekulation“ zu beurteilen (Michelet S. S. 158). Über die beiden andern Arbeiten aber, welche in obigen beiden Schriften gedruckt vorliegen, entbrannte ein heftiger Kampf. Michelet wollte die auf orthodoxem Hegelschen Standpunkte beharrende Arbeit Haring's gekrönt wissen, während Lasson, wenn auch nicht die Krönung, so doch eine Anerkennung und Auszeichnung der Schrift von Schmitt verlangte, welche über Hegel hinaus zu dem „konkretsinnlichen Standpunkte“ der Naturwissenschaften hinstrebt. Das schliefsliche Resultat war, dafs jeder von beiden gesondert seinen Schützling bei der Hand nahm und ihn, in den oben genannten Schriften, dem Publikum vorführte.

Die erstere derselben enthält die Abhandlung Haring's, umrahmt von den Ausführungen Michelet's, welche mehr als zwei Drittel der Schrift einnehmen und sich in Vorrede und Einleitung, Nachschrift und Epilog ausführlich über die Geschichte der Preisbewerbung und die drei eingegangenen Bewerbungsschriften verbreiten. Es ist dabei viel die Rede von den alten Zeiten — und wer hörte nicht einem Michelet gerne zu, wenn er von den guten, alten Zeiten erzählt, — von der Hegelschen Herrlichkeit in den zwanziger und dreifsiger Jahren, von dem „Rückschlage“ seit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelm's IV. und der Ersetzung Altenstein's durch Eichhorn, unter dem „man sich der Regierung nicht besser empfehlen, noch sicherer auf baldiges Emporkommen rechnen konnte, als wenn man gegen Hegel sprach und schrieb“ (S. VIII). Unheilvoll wirkte dabei namentlich die Berufung Schellings, der einerseits „einen schmählichen Rückfall in die Scholastik des Mittelalters beging“, anderseits durch sein Betonen der Erfahrung sowohl an der Neubelebung der Kantischen Philosophie („dem Rückfall in den blofsen Kriticismus“) als auch an dem Aufblühen der Natur-

wissenschaften schuld sein soll, welche „die immerhin berechtigte Erfahrung" vertreten. Dem gegenüber wurde dann 1843 von Cieszkowski und Michelet die „Philosophische Gesellschaft" begründet, über deren Zweck im allgemeinen und der gegenwärtigen Preisausschreibung insbesondere der greise Stifter sich des weitern ausläfst. Durch die Absicht bei ihrer Gründung, durch das Hegeldenkmal und die Hegelstiftung sei nun einmal der Philosophischen Gesellschaft „ein für alle Mal ein character indelebilis aufgedrückt", und schon darum sei der Haring'schen Abhandlung, welche den orthodoxen Hegelianismus vertrete, der Vorzug zu geben. Aber auch die Art, wie sie denselben vertrete, verdiene alles Lob; ihre markige Kürze, ihre schlichte Popularität seien besonders geeignet, in Hegel einzuführen; ja, Michelet sagt S. 25: „nun kenne ich kein Schriftstück, welches auf elf weitläufig geschriebenen Seiten eine so plastisch wahre Angabe des wesentlichen Inhalts des Hegelschen Gedankenganges darbietet, wie sie hier vorliegt", — ein Lob, welches im Munde eines Kenners der Sache wie Michelet allerdings Beachtung verdient. Nur die historische Seite findet Michelet in der Preisschrift unvollständig behandelt und sucht sie in seiner Weise zu ergänzen, wobei unter anderm über Proclus und Solger als Vorläufer Hegels Interessantes vorkommt, übrigens aber, namentlich in Betreff der Griechischen Philosophen, Auffassungen hervortreten, welche uns allerdings heutzutage seltsam und befremdlich erscheinen. — Im übrigen wird man vielem, was Michelet zur Empfehlung der Haringschen Abhandlung sagt, beistimmen können. Ihre Kürze, Klarheit und Nüchternheit sind Vorzüge, die ja nicht eben allen Werken der Hegelschen Schule nachgerühmt werden können; zur Einleitung in den Grundgedanken Hegels kann sie gewifs nützliche Dienste leisten. Ganz geschickt wird dieser Grundgedanke auf Spinoza und Kant zurückgeführt. Schon Spinoza hatte gesagt: „omnis determinatio est negatio"; Hegel gewann seinen dialektischen Zauberstab der „absoluten Negativität" durch einfache Conversion dieses Satzes: „omnis negatio est determinatio". (Unnötige Weiterungen über diese Conversion eines allgemeinen Urteils ohne Änderung der Quantität finden sich bei Michelet S. 29 flg., da ja Hegel nicht dasselbe, sondern viel mehr sagen

will, als Spinoza.) Wie Hegel sein formales Princip wesentlich dieser Anknüpfung an Spinoza verdankt, so wird der Inhalt seiner Logik von Haring mit Recht vor allem auf Kant zurückgeführt. Im Grunde war es doch Kant, sagt der Verf. S. 124, „welcher ihm in der Kritik der reinen Vernunft den herrlichen Marmorblock lieferte, aus dem er seine von Kopf bis zu Fuſs geharnischte Athene — sein System — meiſselte". Dem entsprechend nimmt er S. 121 einen Anlauf, die Hegelschen Kategorien aus den Kantischen abzuleiten, der freilich sehr unvollständig ist und daher S. 35 von Michelet etwas weiter geführt wird (daſs letzterer dabei Möglichkeit, Zufälligkeit und Notwendigkeit als Kategorien der Relation bezeichnet, ist hoffentlich nur ein Versehen). — In der That ist hier die eigentliche Wiege des Hegelschen Systemes. Kant hatte mit Recht, im Gegensatze zu Hume, aus der Notwendigkeit, welche der Kausalität eigen ist, auf deren Apriorität geschlossen. Sein Grundfehler und πρῶτον ψεῦδος war, dieselbe nicht wie Raum und Zeit für eine Anschauungsform, sondern für eine Denkform zu halten: als solche ist sie ihm eine ursprüngliche, jedoch von Haus aus abstrakte Funktion des Erkenntnisvermögens, die sich in den hypothetischen Urteilen bethätigt. Die elf übrigen Urteilsformen gaben ihm dann Veranlassung, für dieselben elf weitere, angeborene, abstrakte Funktionen anzusetzen, durch deren Zusammenwirken nun die Umwandlung des „Wahrnehmungsurteils" zum „Erfahrungsurteil", und damit erst eine wirkliche „Erfahrung" bewerkstelligt werden soll. So zog Kant die Begriffe heran, um durch sie erst die anschauliche Welt zu Stande zu bringen und verstieg sich zu dem unerhörten Paradoxon und Oxymoron, daſs „Anschauung ohne Begriffe blind" sei. Nachdem in dieser Weise Kant schon den formalen Teil der Anschauung durch Mitwirken der Begriffe hatte entstehen lassen, brauchte man nur die vier aristotelisch-stoischen Kategorien, Quantität, Qualität, Relation und Modalität (welche Kanten nicht als Kategorien, sondern als bloſse „Titel", d. h. Gesichtspunkte zur Absteckung der zwölf Kategorien dienten und in Wahrheit Abstraktionen aus der anschaulichen, empirischen Realität sind) ebenfalls als Kategorien im Kantischen Sinne zu behandeln, um aus ihnen auch den ganzen ma-

terialen Inhalt der empirischen Realität a priori zu deducieren. Dieses Unternehmen, welches dann weiter in dem platonischen und namentlich aristotelischen Gedanken von der Ursprünglichkeit und metaphysischen Wesenheit des Begrifflichen eine Stütze fand, wurde mit Scharfsinn und Willkür, mit Ausdauer und Gewaltthätigkeit durchgeführt von Hegel: für ihn ist die ganze Welt verkörperter Begriff, gleichsam gefrorene Vernunft, welche dann im Menschengeiste und seinen verschiedenen Bethätigungen tropfenweise zum Auftauen gelangt. Hierdurch schien die Macht des Geistes über die Natur ins Unbegrenzte gesteigert zu sein. Was Wunder, dafs sich eine ganze Generation an dieser Lehre berauschte! — Jetzt, nachdem die Ernüchternung eingetreten ist, erscheint uns das Hegelsche System als einer jener notwendigen Irrwege der menschlichen Erkenntnis, welche eingeschlagen werden mufsten, nur um einzusehen, dafs dieselben nicht zum Ziele führen.

Wohin aber Hegels Lehre führt, welche alles im Himmel und auf Erden begriffen haben will, kein Ding an sich, kein Jenseits mehr bestehen läfst, das kann die zweite der obigen Abhandlungen lehren, in der wir eine Fortbildung des Hegelianismus zu seiner natürlichen Consequenz, — zum Sensualismus und Materialismus vor uns haben. Als Werk eines Autodidakten (der Verfasser ist Gerichtsschreiber zu Zombor in Ungarn) verdient diese Leistung alles Lob, aber wir können nicht in die Bewunderungsausbrüche über den „genialen Geist“ und die „Meisterhand“ einstimmen, welche in der „Philosophischen Gesellschaft“ laut wurden, deren Schriftführer bekennt (bei Michelet S. 169): „dafs ich selten von einer Schrift der neuern Zeit so wunderbar erfafst worden bin, dafs, als ich die ersten Seiten zu lesen begonnen, ich bald von einem wahren Rausche durch die Genialität des Verfassers ergriffen wurde“. Was zunächst die Darstellungsweise betrifft, so ist dieselbe zwar bilderreich und wortreich, nicht aber immer lichtvoll, so viel auch dabei von Sonnen, Lichtblitzen u. dgl. die Rede ist. Man versuche nur, etwas Deutliches zu denken bei folgendem fundamentalen Ausspruche über die philosophische Methode, in welchem der Verf. nach verschiedenen „so dafs“ und „sondern dafs“ zum Schlusse in gesperrter Schrift, also im Gefühle einer besondern

Wichtigkeit des Mitzuteilenden sagt: „sondern dafs die Methode nur die eigenste Form, der eigenste Ausdruck des speciellen Zieles der Philosophie wird, welche als solche alles Formelle, Individualitätslose, Allgemeine in sich auflöst und begreift — worin sie sich von allen sonstigen rein formellen sowohl als auch blofs empirischen und historischen Wissenschaften unterscheidet — und doch deren Wesen in allen seinen Momenten als innerlich gegebenen Totalfunktionen wieder in sich begreift, auflöst und aufbaut“ (S. 75). Wir wollen versuchen, den Verf. zu verstehen. „Die Lehre Hegels“ sagt er, „darf nicht in Spiritus konserviert werden“, sie mufs fortgebildet werden, wir müssen, dem Zuge der Zeit folgend, „aus den Nebelregionen der Abstraktion in das Reich anschaulicher, klar darstellbarer sinnlicher Wirklichkeit“ gelangen! Auch Hegel, meint er, fordere diesen Übergang zum Konkreten; aber er fasse das Konkrete wieder nur in negativer, abstrakter Weise; sein Konkretes sei nur der abstrakte Schatten des Konkreten; sein System sei „ein Kunstwerk der in Abstraktionen sich bewegenden Phantasie“ (S. 131). Wie hiermit das Princip Hegels, die Ursprünglichkeit des Begrifflichen, aufgegeben ist, so bricht der Verf. auch mit Hegels Methode; es ist, sagt er (S. 77) „eine Selbsttäuschung der abstrakten Weltanschauung, wenn sie meint, diese toten Formen eine aus der andern ableiten oder die äufserliche Welt konkreter Wirklichkeiten aus diesen vorausgesetzten, starr festgehaltenen Schemen ableiten zu können“. Also, das Ursprüngliche ist nicht, wie Hegel meint, der Begriff, sondern die Anschauung, das „Konkret-Sinnliche“, die in der äufsern und innern Anschauung gegebene Wirklichkeit. Aber was ist diese Wirklichkeit? Kant erklärte sie für blofse Erscheinung, hinter der das eigentliche, wahre und letzte Wesen der Dinge als „Ding an sich“ unerkennbar bestehe. Dieses Ding an sich erklärt unser Autor für eine der abstrakten Träumereien der Vergangenheit. Hatte schon Hegel das grofse Problem der Kantischen Philosophie (welches recht verstanden das Grundproblem aller Philosophie von je her gewesen ist) kurzweg bei Seite geschoben, indem er die Natur mittels einer contradictio in adjecto für „Erscheinung an sich“ erklärte, so zeigt sich unser Autor nicht weniger im naiven Realis-

mus befangen; auch für ihn ist die Natur das Ding an sich, oder, wie er mit konstanter, bis zum Überdrufs gebrauchter, ihm selbst und andern die Achillesferse seiner philosophischen Anschauung verhüllender Wendung sagt: sie ist „seiendes Erscheinen“; „die Identität von Sein und Erscheinen ist das Grundprincip der neuen Weltanschauung“! Nun, neu ist diese Weltanschauung keineswegs. Sie ist der uns allen von Haus aus eigene, jedem Bierphilister unerschütterlich feststehende Glaube an die absolute Realität der Erscheinungswelt, über welchen eben die Philosophie aller Länder und Zeiten durch ihr Suchen nach dem Princip der Welt, dem Ding an sich, dem Âtman, dem αὐτὸ καθ' αὑτό u. s. w. hinausführt, während die Naturwissenschaften, die erste und gewisseste Thatsache, dafs die Welt meine Vorstellung ist und nie etwas anderes werden kann, überspringend, die Welt der Objekte als das Gegebene analysieren, um mit zunehmendem Erfolge alles bis hinauf zum Geiste des Menschen als Materie und Modifikation der Materie nachzuweisen und so im Materialismus als der auf empirischem Standpunkte allein konsequenten und richtigen Weltansicht auszulaufen. Auf diesem Wege sehen wir denn auch unsern Verfasser, und, so wenig er dies auch selbst zugeben wird, der alte Michelet hat so Unrecht nicht, wenn er ihn als gewöhnlichen Sensualisten und Materialisten und schliefslich, mit steigender Irritation, seine Lehre als „krassen Materialismus“ bezeichnet. Das ist sie freilich noch nicht, aber sie ist auf dem besten Wege, es zu werden. Zwar verlangt der Verf. für die Philosophie eine Stelle neben und über den Naturwissenschaften; wie er sich aber das Verhältnis zwischen beiden denkt, das wird aus seinen Äufserungen S. 73 flg. nicht klar. Wie es scheint (S. 77), weist er der Philosophie das Gebiet der innern Erfahrung zu, das sie durchforschen soll, um von hier aus erst auch die Phänomene der äufseren Erfahrung zusammenhängend zu überschauen; aber es ist nicht zu bezweifeln, und die empirische Forschung wird es mehr und mehr bestätigen, dafs alles, was wir in uns beobachten, alles Erkennen, Empfinden und Wollen durchaus nichts ist als eine Summe von Verrichtungen materieller Organe, die hier auf einem andern als dem gewöhnlichen Wege sich der Beobachtung darbie-

ten, indem wir die Verrichtung wahrnehmen ohne dabei das Organ wahrzunehmen, dessen Bethätigung sie ist. So bleibt denn nichts anderes übrig, und wird auch dem Verf. nichts übrig bleiben, wenn sich seine Anschauungen erst noch mehr geklärt haben werden, als entweder dem vollen Materialismus zu verfallen, oder in dem, aller Philosophie zu Grunde liegenden, von Kant aber erst zur vollen Klarheit erhobenen Gedanken, dafs die Welt der äufsern und innern Erfahrung nur Erscheinung ist und nicht Ding an sich, die Basis einer gesunderen Metaphysik zu finden, als der von ihm verlassene Hegel sie ihm bieten konnte.

Johannes Werner, Hegels Offenbarungsbegriff, ein religions-philosophischer Versuch, Leipzig, 1887. 90 S.

„Der Verfasser hat, ohne deswegen Hegelianer zu werden, sich mit wachsender Bewunderung in die grofsartige Gedankenwelt der Hegelschen Philosophie, auf welche unsere Zeit meist so verächtlich herabblickt, hineingezogen gefühlt und ist, ohne für die Fehler und Schwächen des Systems blind zu sein, zu der Überzeugung gekommen, dafs gerade die Religionsphilosophie noch lange von Hegel wird lernen können und lernen müssen“ (Vorrede, S. 5). Es folgen dann „Prolegomena“, in denen einerseits „die Bedeutung der Hegelschen Philosophie“ (S. 9—15), anderseits, im Anschlusse an Biedermann, Lipsius und Pfleiderer „das Problem des Offenbarungsbegriffs“ (S. 16—24) entwickelt wird. Sodann geht der Verf. zur „kritischen Darstellung des Hegelschen Offenbarungsbegriffs“ über, indem er zunächst vom Hegelschen Begriffe der Religion im allgemeinen, insbesondere in ihrem Verhältnisse zu den verwandten Sphären der Kunst und Philosophie handelt (S. 25—43), um hierauf innerhalb der Hegelschen Religionsphilosophie speciell den Begriff Hegels von der Offenbarung zu verfolgen (S. 43—87), wobei die Hegelschen Lehrmeinungen über Gott und Inspiration, über Wunder und Offenbarung in Gefühl, Natur und Geschichte, über Bibel und Christus aus Hegels Schriften, insbesondere aus seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“, Band XI u. XII nach der Ausgabe von 1840, zusammengestellt werden, zumeist durch eine geschickte Auswahl und

Gruppierung von wörtlichen Stellen aus Hegels Werken. Nebenher geht eine besonnene und mafsvolle Kritik, in der wiederholt auf das Schwankende und Zweideutige hingewiesen wird, welches den Hegelschen Bestimmungen anhaftet. Mit seinen eigenen Meinungen hält der Verf., der sich in der Vorrede als „einen noch Werdenden“ bezeichnet, zurück. Die Darstellung ist klar und lichtvoll, wenn auch vielleicht eine organischere Gliederung des Stoffes hätte gewonnen werden können. Eine wohlthuende religiöse Wärme durchweht das Ganze, und an Verständnis für die einschlagenden Fragen fehlt es nicht. Es ist daher zu vermuten, dafs der Verf. durch fortgesetzte Beschäftigung mit dem Gegenstande von seiner wiederholt hervortretenden Meinung zurückkommen wird, dafs von einer Fortbildung der Hegelschen Religionsphilosophie für die Zukunft etwas zu hoffen sei. Das Hegelsche System kann, ganz abgesehen von seiner wissenschaftlichen Zulässigkeit, niemals zur gesunden Grundlage einer Philosophie der Religion werden, weil eine eigentliche Religion in demselben gar keinen Platz hat. Denn es ist dem religiösen Bewufstsein wesentlich, zu sagen: diese Welt ist das Nichts, hinter ihr erst liegt das Etwas, nicht im Raume, nicht in der Zeit und daher unserer Erkenntnis völlig unergreifbar, ergreifbar nur durch das moralische Handeln, welches in jedem seiner Akte eine Art Protest gegen die empirische, egoistische Weltordnung, eine Aufhebung der Welt und aller ihrer Gesetze ist. — Der Hegelsche Gott ist als diese Welt verkörpert; er kommt im menschlichen Geiste aus seiner Entäufserung zu sich selbst zurück, und dabei hat die Sache ihr Bewenden. Ein solches System ist, so sehr es auch mit Formeln und Begriffen der überlieferten Religion operieren mag, im tiefsten Grunde und bis in die Wurzeln hinein irreligiös. — Als Grundlage der Religion kann nur ein System dienen, welches, wie das indische des Vedânta, das platonische, das kantisch-schopenhauersche, diese ganze Welt mit aller ihrer Gottherrlichkeit als Mâyâ, als εἴδωλα, als „Erscheinung“ behandelt, hinter der erst das wahre, ewige Wesen der Dinge liegt, nach welchem gleichmäfsig das metaphysische Denken wie das religiöse Gefühl ihre Arme strecken.

Schopenhauer.

W. Gwinner. Denkrede auf Arthur Schopenhauer zu dessen hundertjährigem Geburtstage am 22. Februar 1888. Leipzig 1888 (29 S.).

Der verdiente Biograph Schopenhauers würde unseres Erachtens besser gethan haben, in seiner Denkrede den Boden persönlicher Erinnerung, auf dem er zu Hause ist, zu kultivieren, anstatt, wie in diesen dürftigen Betrachtungen über Optimismus und Pessimismus geschieht, in Schopenhauers System einzugreifen, zu welchem Gwinner nie eine innere Stellung gehabt hat, und in dessen Verständnis er mit dem grofsen Haufen, sowie auch mit dem von ihm so sehr perhorrescierten v. Hartmann (S. 22 Anm.) auf einer Linie steht. Für beide scheint die Bedeutung Schopenhauers vor allem darin zu bestehen, dafs er der Philosoph des Pessimismus sei, während in Wahrheit dies nur ein einzelner Zug ist, und das System Schopenhauers als solches nicht mehr und nicht weniger pessimistisch ist, als es z. B. das Christentum oder der Platonismus, sowie jede in die letzten Tiefen dringende Religion und Philosophie ist und der Natur der Sache nach sein mufs. Überhaupt sollten solche abgegriffenen und nichtssagenden Schlagwörter wie ehedem Theismus und Pantheismus waren, heutzutage Optimismus und Pessimismus es sind, dem Volke überlassen bleiben und von denkenden Menschen gemieden werden. Sie können nur dazu dienen, um über ein grofses, universelles System einseitige Auffassungen zu verbreiten und zu befördern. Auch darin steht Gwinner mit v. Hartmann auf einer Stufe des Verständnisses, dafs beiden die Verneinung des Willens zum Leben in grobsinnlicher Weise als ein Ziel erscheint, welches sich in dieser empirischen Realität einmal thatsächlich verwirklichen wird, wobei der eine die Möglichkeit einer neuen Bejahung als $= \frac{1}{2^n}$ herausrechnet, während der andere sich in dem anmutigen Bilde einer immer wiederkehrenden fausse-couche des Welt-Willens gefällt (S. 15). Diese unglücklichen, unmetaphysischen Metaphysiker sollten sich doch so weit über ihren naiven Realismus zu erheben lernen, um zu begreifen, dafs diese Welt nie ein-

schlafen oder einrosten oder einfrieren wird, daſs sie vielmehr in alle Ewigkeiten hinein bestehen, bejahen und leiden wird, daſs aber alle diese Ewigkeiten ebenso sehr wie schon der gegenwärtige Augenblick nichts sind für den, welcher das Höhere ergriffen hat. Auch in Betreff dieses Höheren laboriert Gwinner noch an dem Irrtume, daſs es, weil Schopenhauer es Verneinung nennt, etwas in sich Negatives sei, dessen positive Ergänzung Gwinner findet in einem Hinaufgeführtwerden von Stufe zu Stufe „zur Verherrlichung des Unaussprechlichen“, — also doch wieder *in maiorem dei gloriam.* Nimmt man dazu, was er weiter gegen die All-eins-Lehre bemerkt, so wird die Sache klar: auf Gwinner hat Schopenhauers Lehre nicht so tief eingewirkt, daſs er im Stande wäre, den unvergänglichen Kern des Christentums aus der semitischen Schale zu lösen, in der wir ihn alle überkommen haben. Der Semit, befangen in dem natürlichen Realismus, stellt Gott und Mensch als Personen gegenüber, und da ist Gott alles, und der Mensch nichts; daher auch keine Unsterblichkeit. Der Indogermane aber, zum Idealismus und der All-eins-Lehre von Hause aus hinneigend, sagt: „ich bin Gott“ (*aham brahma asmi*), und nur eine Täuschung, wie die Upanishad's, nur die Sünde, wie das Christentum sagt, hindern mich, es zu sein, bis ich endlich durch die „vollkommene Erkenntnis“, durch die von Gott ausgehende „Wiedergeburt“ dazu gelange, diese Individualität als Schale abzuwerfen, um wieder das zu sein, was ich meinem Wesen nach ewig war: die ganze Fülle der Gottheit. Das ist der Gedanke, welcher in allen drei Hauptsprachen der Philosophie, im Vedânta Indiens, im Neuplatonismus, bei den Mystikern des Mittelalters immer wieder und wieder zur Grundanschauung wird, der aber auch z. B. bei Paulus zum Durchbruche kommt, wenn er den ἄνθρωπος πνευματικός mit Gott (1 Cor. 15, 47 ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ), sowie bei Johannes, wenn er Gott mit dem Moralischen in uns identisch setzt (1 Joh. 4, 8 ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν), und nicht weniger bei Kant, wenn im kategorischen Imperativ (dieser „himmlischen Stimme“) der Mensch als Ding an sich dem Menschen als Erscheinung das Gesetz giebt (prakt. Vern. S. 214—215 R.), bis endlich Schopenhauer diesen groſsen, universellen, religiös-philoso-

phischen Grundgedanken deutlicher und eindringlicher, als es je zuvor geschehen, zur Durchführung gebracht hat.

E. Grisebach, Edita und Inedita Schopenhaueriana. Eine Schopenhauer-Bibliographie, sowie Randschriften und Briefe Arthur Schopenhauer's, mit Portrait, Wappen und Facsimile der Handschrift des Meisters, herausgegeben zu Seinem hundertjährigen Geburtstage. Leipzig 1888 (222 S. 4°).

Lessing, dem ja auch das Suchen nach Wahrheit lieber war als die Wahrheit selbst, bekundete weiter seinen unphilosophischen, mehr auf Polyhistorie als auf Vertiefung gerichteten Forschungstrieb durch das Wort (im Leben des Sophokles): „man gewinne aber einen alten Schriftsteller nur erst lieb, und die geringste Kleinigkeit, die ihn betrifft, die einige Beziehung auf ihn haben kann, hört auf uns gleichgültig zu sein“. Dieses Wort ist, wie so vieles bei Lessing, ein Losungswort unserer Zeit, in der man lieber zu den Schriften über einen Autor als zu diesem selbst greift, und statt durch hingebendes Studium der Hauptwerke der welterleuchtenden Geister der Vergangenheit Erquickung, Belehrung und wahre Förderung zu suchen, nach allerlei Kuriositäten hascht, die sich an ihr Leben und ihre Werke knüpfen. Über Goethe, über Kant hat man allen Kehricht ihres Nachlasses und der Überlieferung zusammengetragen; ob aber dadurch die großen Hauptgedanken jener Männer nicht mehr verdunkelt als aufgehellt werden, ob z. B. über allen Kommentaren und Randnoten zur „Kritik der reinen Vernunft“ so viel Zeit und Sammlung bleibt, um sich in den großen, einfachen Grundgedanken derselben, „Erfahrung (d. h. hier: das Apriorische) kann keine Notwendigkeit geben“ so weit zu vertiefen, daß man ihn einsieht und folglich zugiebt, das mögen diejenigen erwägen, welche das philologische Verständnis Kants so sehr gefördert haben, ohne sich doch jenen Gedanken zu eigen zu machen. Was sie für Kant, das unternimmt hier Grisebach für Schopenhauer, wobei er (S. 54) noch weitere Publikationen dieser Art in Aussicht stellt. Die Pietät, welche solchen Bemühungen zu Grunde liegt, ist gewiß anzuerkennen, auch wird dem Forscher künftiger Tage manche Notiz hier aufbewahrt, die

für ihn gelegentlich von Wert sein kann, jedem aber, der nicht Specialforscher ist, muſs empfohlen werden, daſs er seine knapp gemessene Zeit auf das Studium der „vierfachen Wurzel", der „Welt als Wille und Vorstellung", der „Grundprobleme der Ethik" verwendet, viel weniger schon auf die (leider am meisten gelesenen) „Parerga und Paralipomena" und am wenigsten auf die zahlreichen posthumen Publikationen, zu denen auch die vorliegende gehört.

Das Buch, in einer bei diesem Inhalte befremdlichen Ausstattung (Quarto, Schwabacher Schrift, Büttenpapier) enthält teils Edita, teils Inedita Schopenhauer's. Wir wollen den Inhalt kurz überblicken.

A. Edita.

1) Sämtliche Titel der von Schopenhauer veröffentlichten Werke in genauer Nachbildung (die Accente S. 20 mangelhaft); wieder abgedruckt ist der bekannte Brief an Rosenkranz, sowie die von Schopenhauer für Meyers Konversationslexikon verfaſsten, von diesem aber „völlig verballhornten" Notizen über sein Leben.

2) Übersicht der Veröffentlichungen aus Schopenhauers Nachlaſs, wobei S. 32 flg. die angebliche Verbrennung des εἰς ἑαυτόν durch Gwinner gebührend beleuchtet wird. Wir können Gwinner eine solche Kopflosigkeit nicht zutrauen und vermuten, daſs das εἰς ἑαυτόν noch irgendwo vorhanden ist. Interessant für die Gegenwart, der ja die Politik über alles geht, ist eine nachträgliche Bemerkung Schopenhauers zu den Paralipomenis: „Ich bin der Meinung, daſs, wenn Deutschland nicht dem Schicksal Italiens entgegengehen soll, die von seinem Erzfeinde, dem ersten Bonaparte, aufgehobene Kaiserwürde, und zwar möglichst effektiv, hergestellt werden muſs. Denn an ihr hängt die deutsche Einheit und wird ohne sie stets bloſs nominell, oder prekär sein." (Geschrieben vor 1859.)

3) Über Briefpublikationen, Autographen und Abbildungen Schopenhauers. Bemerkenswert ist S. 43: „Die vielverbreitete Verleumdung, Schopenhauer habe sich der Mutter und Schwester gegenüber in Vermögensangelegenheiten nicht als Sohn und Bruder gezeigt, wird durch seinen Brief an Adele vom Juli 1819 für immer

zum Schweigen gebracht.“ Zu verbessern ist jetzt die Notiz über das Gemälde von Lunteschütz S. 48. Durch den prunkhaften, aber pietätlosen Umbau des Englischen Hofes in Frankfurt ist der Saal, in dem Schopenhauer zu speisen pflegte, halb Rauchzimmer, halb Kramladen geworden, und das Bild hängt jetzt in einem kleinen Lesezimmer gleich am Eingange.

B. Inedita.

4) Schopenhauer pflegte seine Bücher mit Strichen und Randglossen zu versehen, welche nicht ohne Interesse sind. Die von Grisebach hier mitgeteilten beziehen sich auf: Sâṅkhya-Kârikâ von Lassen, Buddhaistica, Schriften über Zendavesta und Pentateuch, über Pythagoras, Heraklit, Platon und Aristoteles, Leibniz und Kant; ferner auf Kalila we Dimna, Homer, Sappho, Horaz (statt die Lieblingsstellen abzudrucken, hätte Gr. dieselben besser nur aufgezählt und dafür die „zahllosen Konjekturen“ Sch.'s zu Horaz mitgeteilt), Quintilian, Dante, Ariosto, Silvio Pellico, Hurtado de Mendoza, Huarte, Gracian, Yriarte, M. de Staël, Napoleon, Pope, Sterne, Johnson, Byron, Goethe. Sollte wirklich Schopenhauer das (S. 84 erwähnte und auch in andern Publikationen vorkommende) nicht nur unmetrische, sondern auch sinnlose *quae, qualis, quanta!* statt des offenbar richtigen *quae, qualia, quanta!* geschrieben haben?

5) „Sage mir, mit wem du umgehst, und ich will dir sagen wer du bist.“ Der Umgang des Gelehrten sind seine Bücher. Niemand wird daher ohne Interesse das nun folgende Verzeichnis von Schopenhauers Bibliothek durchsehen; dieselbe ist bedeutsam durch das, was sie enthält, und ebenso sehr durch das, was sie nicht enthält. Aber Unglaubliches berichtet Grisebach zu Eingang S. 139: Schopenhauer habe, mit Ausnahme der Handexemplare seiner Werke, der Werke Kants und der Manuskripte (welche Frauenstädt erbte und später der Kgl. Bibliothek zu Berlin vermachte) seine ganze Bibliothek an Dr. Gwinner vermacht, dieser aber — Dr. Wilhelm Gwinner — habe einen beträchtlichen Teil derselben 1869 und 1871 durch den Antiquar Bär zu Frankfurt öffentlich versteigern lassen! — Wir trauen zwar dem Dr. Gwinner wenig Pietät, weil wenig Verständnis, für Schopen-

hauer zu, aber daſs er die Bücher, welche der Siegreichvollendete selbst besessen, selbst gelesen und mit Strichen und Randbemerkungen versehen, daſs er diesen unschätzbaren Nachlaſs für schnödes Geld, für wenige erbärmliche Silberlinge verschachert habe, — einer solchen, ihm die Verachtung der spätesten Geschlechter sichernden That halten wir ihn nicht für fähig, und wir erwarten von Dr. Gwinner, daſs er sich rechtfertigt.

6) Ein chronologisches Verzeichnis sämtlicher irgend nachweisbarer Briefe Schopenhauers. Neu sind darin namentlich die Briefe an Prof. Carl Baehr zu Dresden.

Die Sorgfalt, mit der der Verfasser seine Aufgabe durchführt, ist um so anerkennenswerter, je abgelegener sein Wohnsitz ist (er war bisher Deutscher Konsul zu Port au Prince auf Haiti), und verdient den Dank des Specialforschers, aber er selbst wird uns Recht geben, wenn wir alle andern von seinem Buche weg auf die Schriften des Philosophen selbst verweisen.

Hegel und Schopenhauer.

Foucher de Careil, Hegel und Schopenhauer, ihr Leben und Wirken. Mit Autorisation des Verfassers aus dem Französischen übersetzt von J. Singer. Mit einer Vorrede von Robert Zimmermann. Wien 1888.

Was diese Übersetzung eines in französischer Sprache, vor 26 Jahren erschienenen, umfangreichen Werkes bezweckt, vermögen wir nicht recht einzusehen. Allerdings haben wir von den Franzosen vieles zu lernen, mehr jedenfalls, als der patriotische Dünkel unserer Tage vermeint: am meisten freilich, wo es sich um feinsinnige Auffassung der anschaulichen Welt und ihrer Verhältnisse handelt; weniger schon in den empirischen Wissenschaften; am wenigsten in der Philosophie. Hier vermiſst man fast durchweg bei ihnen die gründliche Vertrautheit mit der Sache und das tiefere Verständnis, und die französischen Schriftsteller, wenn sie über deutsche Philosophie mitreden, machen in der Regel einen ebenso unbeholfenen Eindruck, wie der deutsche Gelehrte von ehedem mit altmodischem Frack und linkischen Bewegungen in einem Pariser

Salon. — Gleichwohl ist es von Interesse, den Anteil zu verfolgen, welchen Frankreich an dem Gange der deutschen Philosophie nimmt. Aber auch dazu kann das vorliegende Buch nicht mehr dienen: es sagt uns, wie ein aufgeklärter Franzose vor 26 Jahren über uns urteilte, nicht aber was man heutzutage (nachdem sich so vieles geändert hat) jenseits der Vogesen über deutsche Art und Kunst denkt. — Das Buch von Foucher de Careil über Hegel und Schopenhauer erschien 1862, ehe noch über letztern die Publikationen von Gwinner, Frauenstädt u. a. vorlagen, und hatte das Verdienst, unsern Nachbarn im Westen einige Kunde über die letzten Entwicklungen der deutschen Philosophie in einer ihnen mundgerechten Weise zu übermitteln. Im übrigen stammt das Buch aus den Zeiten jener ersten, unabgeklärten Begeisterung für Schopenhauer, wie sie während der ersten Jahre nach seinem Tode in Offizierskreisen u. s. w. Modesache war, jenes auch heute noch (nicht zum Vorteile der Philosophie) unter Dilettanten fortlebenden Schopenhauerkultus, mit welchem es nichts zu thun hat, wenn in der Gegenwart sich eine Richtung Bahn zu brechen sucht, welche in Kants Philosophie, und zwar wesentlich in der Weise, wie sie von Schopenhauer aufgefafst und fortgebildet wurde, die Grundlage einer gesunden, durchaus auf dem Boden der wissenschaftlichen Analysis beharrenden, von kleinmütiger Verzagtheit wie von überfliegenden Konstruktionen gleich weit entfernten Philosophie der Zukunft erkennt. — Dem gegenüber erscheinen Bücher wie das vorliegende als gänzlich veraltet. Wozu also ihre Übersetzung, zumal da doch jeder, an den sich ein solches Werk wendet, Französisch mit Leichtigkeit liest? — Sollte es aber übersetzt werden, so mufste dies wenigstens besser geschehen, als hier der Fall ist. Nur einige Proben zur Erläuterung. Das Wort Aplomb, für welches wir den ganz guten Ausdruck „Zuversicht" haben, wird nur insofern verdeutscht, oder vielleicht verwienerischt, als es der Verfasser mit pp schreibt (S. 128); ebenso werden canevas und causeurs (S. 196) durch „Cannevas" (mit nn) und „Causeure" übersetzt. S. 200 findet sich ein „Dolmetsch", und S. 396 „schrickt" Schopenhauer vor etwas zurück, wie schon Kant S. 205 „zurückschrak". S. 111 ist von einem (mit Accenten reichlich versehenen)

„δεύτερος πλοῦς à la Sokrates“ die Rede. S. 195 sprühen Schopenhauers Züge von Geist und Boshaftigkeit (wahrscheinlich für malice Schalkhaftigkeit). Von solchen Dingen wimmelt das ganze Buch. Eine „Kenntnis a priori“ S. XXVIII ist eine contradictio in adjecto; Erkenntnis kann a priori sein, Kenntnis aber ist stets a posteriori. S. XL wird eine berühmte Stelle Schopenhauers aus dem Französischen rückübersetzt und dabei aller Energie beraubt. S. 166 wird der Gedanke Schopenhauers ganz verfälscht, indem (vielleicht schon durch Schuld des Autors) als Anfang der Vorrede zur Welt als W. und V. citiert wird: „Ich schreibe um verstanden zu werden“. Nur noch einen Satz aus der Vorrede des Übersetzers: „Graf Foucher schloſs seine erste Vorrede zum vorliegenden Werke mit dem Wunsche, daſs der Stein, den er durch dasselbe zu dem groſsen Baue der Philosophie herbeigetragen, von denjenigen nicht möge verworfen werden, welche das Denkmal der Wissenschaft des XIX. Jahrhunderts aufzurichten berufen sind. Mein Wunsch geht dahin, daſs jener Stein durch die neue Fassung, die ich ihm gegeben, nichts von seinem Glanze und seiner Festigkeit verlieren möge.“ Also der Baustein Foucher's ist hier unter den Händen des Übersetzers zum Edelstein geworden! — womit er sich allerdings ein ebenso unverdientes wie unfreiwilliges Kompliment macht.

Neu ist an dem ganzen Buche eigentlich nur die Vorrede von R. Zimmermann, weniger durch die Data, welche sie enthält (als Schopenhauers Todestag wird S. XV der 23. Sept. angegeben!), als durch die aus diesem Munde überraschende Anerkennung, daſs Schopenhauer die zweite Hälfte des Jahrhunderts in ähnlicher Weise beherrsche wie Hegel die erste. Natürlich kommt der Vorredner wiederholt (S. VII. XIII—XIV) auf Herbart und dessen „heute noch klassisch zu nennende Recension“ der Welt als W. und V. zu sprechen, welcher den scharfsinnigen Einwand gemacht habe, daſs der Wille, wenn Ding an sich, nicht erkennbar, wenn erkennbar, nicht Ding an sich sein könne. Diesen S. XIII—XIV des Weiteren dargelegten Einwurf nennt Zimmermann einen „heute noch unwiderlegten“. Wir wollen ihm die Widerlegung vor Augen stellen, wiewohl wir sie schon vor 12 Jahren

gegeben haben. Der Wille ist nach Schopenhauer das Ding an sich und bleibt daher gänzlich unerkannt und unerkennbar. Wir kennen nur seine Erscheinung in den Formen des Intellektes, Raum, Zeit und Kausalität. Diese Erscheinung ist zweifach, als äufsere Erfahrung und als innere Erfahrung. 1) In der äufsern Erfahrung erscheint der Wille durch das Medium von Raum, Zeit und Kausalität als die Körperwelt, z. B. als mein eigner Leib. 2) In der innern Erfahrung erscheint der Wille durch das Medium der Zeit als das alle unsere Handlungen begleitende Wollen (auf welches alle Phänomene der Innenwelt, die des Erkennens, des Empfindens und des Wollens im engern Sinne sich ohne Mühe zurückführen lassen). „Das Dasein dieser innern Erscheinung als eines so an sich existierenden Dinges kann nicht eingeräumt werden, weil ihre Bedingung die Zeit ist, welche keine Bestimmung irgend eines Dinges an sich selbst sein kann" (Kritik d. reinen Vern. S. 389 R). Darum lernen wir auch durch innere Erfahrung nie unser an sich seiendes, zeitloses Wesen kennen (der Versuch, dasselbe per fas et nefas als eine Substanz zu bestimmen, führte zu der von Kant zertrümmerten rationalen Psychologie), sondern wir sehen nur, wie es als Erkennen, Empfinden, Wollen in der Zeit erscheint, wir erkennen nicht den Willen, sondern nur sein Erscheinen in der Zeit, das Wollen. Wäre dem nicht so, dann würden wir noch eine ganz andere Seite der Sache sehen (ἀνθρώπους μένει τελευτήσαντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσι), nämlich neben dem in der Zeit auseinandergezogenen *velle* sein Widerspiel, das zeitlose *nolle*, und damit würden wir „Gott schauen", was ja schon nach Exod. 33, 20 keinem lebenden (in der Bejahung stehenden) Wesen möglich ist.

* *

Wir wollen diese Gelegenheit benutzen, um eine Einwendung gegen Kants und Schopenhauers Lehre zu besprechen, mit der es etwas mehr auf sich hat, und welche schwerer zu widerlegen ist, als die von Herbart gemachte.

Zeller erklärt es bei Besprechung Schopenhauers (Deutsche Philos. S. 713) für einen „greifbaren Zirkel, dafs die Vorstellung

ein Produkt des Gehirns und das Gehirn ein Produkt der Vorstellung sein soll“.

Zunächst ist zu konstatieren, daſs Kant von diesem Einwurfe nicht weniger getroffen wird als Schopenhauer: der Satz, gegen den er sich richtet, daſs „die Welt empirische Realität, aber zugleich transscendentale Idealität habe“, ist beiden gemeinsam. Die Welt ist empirisch vollkommen real; so wie sie sich der äuſsern Erfahrung im Raume, der innern in der Zeit darstellt, ist sie in Wirklichkeit vorhanden. Die Körper sind auſser uns im Raume wirklich da. Dieses hindert aber nicht, daſs dieser ganze Raum mit allen Körpern, die er enthält, sowie auch jene ganze Zeit mit allem ihrem Inhalte transscendentale Idealität habe, weil Raum und Zeit nur für mein Bewuſstsein, weil durch mein Bewuſstsein vorhanden sind.

Der Zirkel scheint allerdings „greifbar“ zu sein. Das Bewuſstsein als Funktion des Gehirns setzt doch voraus eine lange Weltentwicklung, in der es noch kein Gehirn und folglich kein Bewuſstsein gab; die Weltentwicklung in Raum und Zeit aber setzt wiederum das Bewuſstsein voraus, weil nur in diesem jene unendliche Zeit und die ganze in ihr abgelaufene Entwicklung der Welt möglich ist.

Zunächst kann es einigen Trost gewähren, daſs sich hier der Naturforscher mit dem Transscendentalphilosophen in gleicher Verdammnis befindet, sofern ersterer einen ganz analogen Zirkel begehen muſs und begeht, falls ihm die Consequenzen seines Unternehmens bewuſst sind. Der Naturforscher geht aus von der Materie in Raum und Zeit als dem Gegebenen. Sein eigentliches Ziel und Ideal ist es, alles zu begreifen als Materie und Modifikation der Materie. Mit groſser Mühe und steigendem Erfolge zeigt er, wie die unorganische Materie sich zum Organischen, zur Zelle, zum Organismus entwickelt, und wie dieser durch eine lange Stufenreihe sich emporarbeitet bis zu seiner höchsten Efflorescenz, zum menschlichen Gehirn, als dessen Arbeit von innen gesehen jene wunderbare Welt des Bewuſstseins mit allen seinen Vorstellungen sich darstellt. Hat auch diese Deduktion noch manche Lücken, so zeigt doch die schon heute erwiesene völlige Abhän-

gigkeit des Bewufstseins vom Gehirne, dafs das Bewufstsein nur die Funktion des Gehirns, eines materiellen Organs in unserm Organismus, ist. Nachdem wir aber den Entwicklungen des Naturforschers bis auf diesen Höhepunkt gefolgt sind, nachdem wir das Bewufstsein als organische Funktion des Gehirns erfafst zu haben glauben, wandelt es uns plötzlich an, in ein Lachen der Überraschung auszubrechen und dem Naturforscher zuzurufen: „dasjenige, was du mit so vieler Bemühung als das letzte Produkt der Materie abgeleitet hast, das Bewufstsein als materielle Funktion des Gehirns, dieses Bewufstsein hast du von Anfang an immer schon vorausgesetzt, denn jene ganze Materie mit allen ihren unorganischen und organischen Bildungen ist dir nirgendwo anders gegeben, ist nirgendwo anders vorhanden, als in deinem Bewufstsein, aus welchem du so wenig heraus kommen kannst wie der Krebs aus seiner Schale!" —

Man sieht, der Zirkel ist vollkommen analog und nur umgekehrt: der Philosoph geht aus vom Bewufstsein und konstruiert aus ihm die Materie, während doch das Bewufstsein eine Funktion der Materie ist; der Naturforscher geht aus von der Materie und konstruiert aus ihr das Bewufstsein, während doch die Materie nur gegeben ist im Bewufstsein.

Gleichwohl ist der Zirkel auf beiden Seiten nur scheinbar, da die Behauptung desselben auf einer μετάβασις εἰς ἄλλο γένος beruht, welche das empirische Bewufstsein mit dem transscendentalen verwechselt und von jenem behauptet, was nur von diesem gilt und umgekehrt. Wir wollen zeigen, wie.

Der grofse, alles beherrschende Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich findet auch hier seine Anwendung. Das empirische Bewufstsein ist die Art, wie das Bewufstsein *erscheint*; das transscendentale Bewufstsein die Art, wie es *an sich ist*.

1) Das *empirische Bewufstsein* ist die materielle Funktion eines materiellen Organes, des Gehirns. Als solches setzt es voraus den Raum, in dem es besteht, die Materie, aus der es besteht, die Zeit, in der es entsteht und wieder zu Grunde geht; folglich kann es diese nicht erst aus sich erzeugen. Es war eine, dem populären Verständnis sehr dienliche, übrigens aber nicht zu billi-

gende Unvorsichtigkeit Schopenhauers, Raum, Zeit und Kausalität (oder objektiv zu reden: Materie) als „Gehirnfunktionen" zu bezeichnen. Gehirnfunktionen sind nie etwas anderes als mechanische Schwingungen oder chemische Austauschprocesse, als welche das Bewufstsein erscheint, ohne mit ihnen identisch zu sein.

2) Das was in ihnen zur Erscheinung kommt, ist das transscendentale Bewufstsein. Dieses erzeugt aus sich (wie Kant bewiesen hat) Raum, Zeit und Kausalität (Materie), liegt folglich nicht in ihnen, ist nirgendwo im Raume, niemals in der Zeit, also empirisch gesprochen gar nicht vorhanden; es ist nicht innerhalb der empirischen Realität anzutreffen, weil es der Träger dieser ganzen empirischen Realität ist, ist das Subjekt des Erkennens und als solches selbst ewig unerkennbar, wie dies schon die Upanishad's des Veda vortrefflich schildern: „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens" u. s. w. Tiefsinnig sagt dasselbe Yâjñavalkya (Bṛih. Up. 2, 4), nachdem er unmittelbar vorher geäufsert: „Nach dem Tode ist kein Bewufstsein" mit den Worten: „Wodurch man diese ganze Welt erkennt, womit sollte man das erkennen! Womit, fürwahr, sollte man den Erkenner erkennen!" Auch er schon schied das vergängliche, empirische Bewufstsein von dem transscendentalen, welches diese ganze Welt trägt und darum unvergänglich ist wie sie. Doch wir wollen hier nicht mystische Aussprüche, sondern Argumente vorbringen. Das transscendentale Bewufstsein ist raumlos und zeitlos und folglich unerkennbar. Wir können zwar begreifen, warum es unerkennbar ist, wir können es aber durch keine Bemühung der Erkenntnis zugänglich machen, so wenig wie das Ding an sich, zu dem es gehört, indem dieses sich zunächst in Bewufstsein und Empfindung als die Urelemente der Vorstellungswelt zerlegt und sodann aus dem Gegeneinanderarbeiten beider diese Welt erzeugt. Empirisch erscheint das Bewufstsein als Gehirn, die Empfindung als Affektion der Nervenenden: beide besagen nur, wie jene Urelemente in Raum und Zeit erscheinen, nicht was sie an sich sind. Letzteres bleibt uns verschlossen. Aber wer wollte alle Dinge im Himmel und auf Erden erklären!

Gleichwohl wohnt uns das Verlangen inne, auch das Unerkennbare in die Sphäre der Erkenntnis herabzuziehen. Dies ist auch möglich, wenn wir uns zu einer bildlichen Darstellung entschließen. Das Bewußtsein ist raumlos. Diese uns unbegreifliche Raumlosigkeit erscheint in unserer räumlichen Anschauungsweise als Befreiung von allen räumlichen Schranken, d. h. als Allgegenwart. Ebenso erscheint seine Zeitlosigkeit als ein Beharren durch alle Zeiten. Also: das transscendentale Bewußtsein, welches in dir, in mir, in allen erkennenden Wesen als jene Nervenschwingungen des Gehirns zur Erscheinung kommt, ist und bleibt raumlos und zeitlos und folglich unerkennbar; wollen wir es erkennen, so müssen wir es mit einem Bilde, welches hier die Wahrheit vertritt, uns vorstellen als allgegenwärtig durch die ganze Welt ausgegossen und als ewig dieselbe in allen ihren Evolutionen begleitend: ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. —

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Achelis, Th., Zur Würdigung G. Th. Fechners, Zeitschr. f. Völkerpsychol. Bd. 19, H. 2.

Adam, Die aristotelische Theorie vom Epos nach ihrer Entwicklung bei Griechen und Römern, Wiesbaden, Limbarth.

Adickes, Kant's Vernunftkritik mit Einleitung und Anmerkungen.

Barchudarian, J., Inwiefern ist Leibniz in der Psychol. Vorgänger Herbarts? Jena, Pohle.

Beckmann, A., Nam Plato artefactorum ideas statuerit, Bonn, Hannstein.

Beyersdorff. R., Giord. Bruno und Shakespeare, Leipzig, Fock.

Brunnhofer, H., Festschrift zur Brunofeier, Leipzig, Rauer & Rocco.

Busse, L., Beiträge zur Entwicklungsgesch. Spinozas V, Zeitschr. f. Philos. Bd. 96, H. 1.

Büchi, A., Albr. von Bonstetten, Beitr. zur Gesch. d. Humanismus, Frauenfeld, Huber.

Christ, W. v., Gedächtnissrede auf K. v. Prantl, München, Franz.

Dassaritis, E., Die Psychologie und Pädagogik Plutarchs, Gotha, Perthes.

Fischer, K., Gesch. d. neueren Philosophie (Neue Gesammtausgabe), Heidelberg, Winter.

Frohschammer, J., Die Philosophie des Thomas von Aquin, Leipzig, Brockhaus.

Grube, K., Ueber den Nominalismus in der neueren engl. u. franz. Philos., Diss., Halle.

Günther, H., Betrachtungen über die ersten Sätze der Herbartschen Philosophie. Leipzig, Gruben.

Guttmann, J., Die Philos. des Salomon ibn Gabirol (Avicebron), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Haacke, T., Mystizismus u. Pessimismus bei Schopenhauer, Progr., Bunzlau.

Heeger, M., De Theophrasti qui fertur περὶ σημείων libro, Jena, Pohle.

Höffding, Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit, deutsch von Kurella, Leipzig, Thomas.

Ilgen, H., Animadversiones ad L. An. Senecae philos. scripta. Hamburg, G. Schurf.

Kleist, H. v., Zu Platons Gorgias, N. Jahrb. f. Philol. 1889, H. 7.

Krause, F. W. D., Die Kant-Herbart'sche Ethik, Gotha. C. F. Thienemann.
Kuhlenbeck, L., Giord. Bruno's Spaccio della bestia trionfante, übers. und erläutert, Leipzig, Rauert & Rocco.
Landseck, A., Giord. Bruno's Leben und Lehre, Leipzig, ebenda.
Liebermann, B., Der Zweckbegriff bei Trendelnburg, Meiningen, Keyssner.
Lina, Th., De praepositionum usu Platonico quaestiones selectae, Marburg, Elwert.
Lugert, Jos., Der Ehrbegriff in der Nicom. Ethik, Progr., Prag.
Menss, H., Die Vorstellungen von Gott und Schicksal bei den attischen Rednern, N. Jahrb. für Philol. 1889, H. 7.
Mahrenholtz, M., J. J. Rousseau, Leipzig, Renger.
Nicolai, W., Ist der Begriff des Schönen bei Kant consequent entwickelt? Kiel, Lipsius.
Ravaisson, F., Die französische Philos. im 19. Jahrhundert, deutsch von E. König, Eisenach, Baemeister.
Schaffer, Das Recht und seine Stellung zur Moral nach talmudischer Sittenlehre, Frankfurt, Kauffmann.
Schirnhofer, Resa v., Vergleich zwischen den Lehren Schelling's und Spinoza's, Dissert., Zürich.
Schmidt, C., Synesii philosophumena eclectica. Dissert., Halle.
Schreiber, F., Herbart's Unterscheidung der Begriffe Regierung und Zucht, Dissert., Halle.
Schubert & Sudhoff, Paracelsus-Forschungen, H. II, Frankfurt, Reitz.
Schwegler, Alb., Gesch. d. Philos. im Umriss, herausgegeben von Stern, Leipzig, Ph. Reclam.
Seliger, P., Protagoras Satz über das Mass aller Dinge, N. Jahrb. für Philol. 1889, H. 6.
Simson, E. W., Begriff der Seele bei Platon, Leipzig, Duncker & Humblot.
Störrin, G. W., J. St. Mill's Theorie über den psycholog. Ursprung des Vulgärglaubens an die Aussenwelt, Dissert., Halle.
Tohte, Th., Ueber Lucrez I, v. 483—598. Leipzig, Fock.
Vaihinger, H., Mittheilungen aus dem Kantischen Nachlass, Zeitschr. f. Philos. Bd. 96, H. I.
Weissenfels, O., Lucian und Epikur, Neues Lausitzisches Magazin, Bd. 65 H. 1, Görlitz, Remmer.
Zimmermann, De Tacito Senecae philosophi immitatore, Breslau (Philol. Abhandl.), Köbner.
Zimmermann, Versuch einer Schiller'schen Aesthetik, Leipzig, Teubner.

B. Französische Litteratur.

Couat, A., Aristophane et l'ancienne comédie attique. Paris, Lecène et Eudin.
Fouillée, A., Note critique sur la primauté de la raison pratique selon Kant, Revue philosophique, XIV, 4.
Guardia, J.-M., Philosophes espagnols: Gomez Pereira, Revue philosophique. XIV, 9.

Sorel, C., Le procès de Socrate: examen critique des thèses socratiques, Paris, Alcan.

Thill, Xénophane de Colophon, Luxembourg, Bück.

Thomas, La philosophie de Gassendi, Paris, Alcan.

C. Italienische Litteratur.

Chiappelli. Sopra una ipotesi fisica di Senofane (Rendiconti della R. Academia dei Lincei) 1888.

Chiappelli, Sulla Teogonia di Ferecide di Syros (Rendiconti della R. Acad. dei Lincei) 1889.

Chiappelli, Sopra un frammento attribuito ad Epicarmo (Rendic. d. Acad. dei Lincei) 1889.

Cicchitti-Suriani, La dottrina degli affetti presso gli Stoici, 1889.

Cognetti de Martiis, Socialismo Antico, Torino 1889.

Credaro, Lo Scetticismo Accademico, Roma 1889.

Ferrari, L'Etica di Aristotele esposta ed illustrata, Torino 1888.

Fimiani, Considerazioni sulla teoria della conoscenza di Senofane.

Fimiani, Sulla opposizione di ψυχή e di νοῦς nella dottrina di Anassagora (Rivista italiana di Filosofia, 1889).

Passamonti, E., L'Isagoge di Porfirio, Pisa 1889.

Rossi, L., Sulla facoltà dell' anima secondo Platone (Rendiconti della R. Accad. dei Lincei 1888).

Tarantino, La dottrina della associazione secondo Hume, Napoli 1888.

Tocco, Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate colle italiane, Firenze 1889.

Errori di Stampa.

	errata	corrige
p. 1 lin. 14	che svolge	che si svolge
p. 2 lin. 14	dell' alveo	dall' alveo
p. 3 lin. 24	alla	dalla
p. 3 lin. 25	serbata	serbato
p. 3 nota 7	nota	notò
p. 4 lin. 8	degli	dagli
p. 4 lin. 10	della	dalla
p. 4 lin. 16	tel	tal
p. 5 lin. 30	come il divino	come il principio divino
p. 8 lin. 17	nomo	uomo
p. 9 lin. 2	conoscinta	conosciuta
p. 10 lin. 16	Act.	Aët.
p. 11 lin. 18	aquistarono	acquistarono
p. 14 lin. 20	cio è	cioè
p. 15 lin. 7	per natura	da natura
p. 15 lin. 9	virtu	virtù
p. 15 nota 44	Fr. mor. 133. 136.	Fr. mor. 136.
p. 19 lin. 9	vita l'ideale	vita ideale

e altre.

Avvertenza

La continuazione dello scritto al prossimo fascicolo.

Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

III. Band 2. Heft.

VIII.

Zu Parmenides.

Von

Otto Kern in Rom.

H. Diels hat mich (De theogoniis p. 52) darauf hingewiesen, dass die Δίκη πολύποινος, welche in dem parmenideischen Lehrgedicht die Schlüssel der πύλαι νυκτός τε καὶ ἤματος κελεύθων (V. 6 Stein) in Händen hat, aus dem orphischen Vers bei Proklos Theol. Plat. VI 8, 363

τῷ δὲ Δίκη πολύποινος ἐφείπετο πᾶσιν ἀρωγός

entlehnt ist[1]). Ich ziehe hier die Consequenzen dieser Beobachtung. Sehr bemerkenswert ist der Zusammenhang, in welchem Δίκη in dem Gedicht des Parmenides erscheint. Auf der Fahrt zur Gottheit begleiten den Dichter die Sonnenjungfrauen (V. 4ff.)

προλιποῦσαι δώματα νυκτός
εἰς φάος, ὠσάμεναι κρατῶν ἄπο χερσὶ καλύπτρας.
ἔνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἤματος εἰσὶ κελεύθων·
καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός.
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις.
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.

[1]) Vgl. auch Zeller I⁴ 53, 1.

Mullach behauptet Fragm. Philos. Graec. I 115, dass die δώματα νυκτὸς nichts anderes bezeichnen als die Nacht. Der Eingang des parmenideischen Gedichts ist aber so plastisch gedacht, gerade die Himmelfahrt so anschaulich empfunden, dass auch diese örtliche Bezeichnung beachtet werden muss. Die Wohnung der Nacht begegnet uns nun in der That in der orphischen Theogonie: wir kennen ihre Insassen (Hermeias in Plat. Phaedr. p. 148 Ast, Orph. Frgm. 109. 110 Abel: vgl. Jahrbuch des Kaiserlich deutschen archäol. Instituts III 234). Hier bei seiner Tochter der Nacht thront Phanes bis zu seiner zweiten Epiphanie; hier bewachen das Zeus-Kind Adrasteia, Eide, Dike, Nomos, Eusebeia. Bedenkt man, wie gerade die orphische Nacht schnell eine populäre Figur geworden ist, dass sie sogar der Künstler der Kypseloslade darstellte, dass sie von nun an in allen theogonischen Systemen eine bedeutsame Rolle spielt, so wird man zugeben, dass Parmenides für sein Haus der Nacht die Anregung aus der orphischen Theogonie empfangen hat. Aber auch den Vater der Nacht, den vielnamigen Eros, suchen wir bei Parmenides nicht vergebens; denn ich glaube nicht, dass es eine unerlaubte Spitzfindigkeit ist, wenn ich in dem schon von Platon Symposion p. 178B citierten Verse (139 Stein)

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων

den Namen des Metis heraushöre. Dem Dichter schwebt dann natürlich der orphische Vers (Frgm. 71 Abel)

καὶ Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής

vor. Diese Spielerei ist den literarischen Werken dieser Zeit nicht fremd, s. Schuster Heraklit S. 332[3], Diels Archiv I 13. Vielleicht haben die Orphiker ihren Eros-Metis ähnlich eingeführt, wenigstens wird Eros in dem die rhapsodische Theogonie benutzenden Hymnos VI 10 als πολύμητις angerufen. Jeder, der die rhapsodische Theogonie kannte, musste sich hier des Metis erinnern (vgl. Hermes XXIV 504).

Der orphische Phanes ist ein mannweiblicher Gott, man wird sich auch den parmenideischen Eros so vorstellen müssen. Wenigstens scheint folgende Erwägung darauf zu führen. Nach der Darstellung der Δόξα entsteht die Welt aus zwei Elementen, dem Licht und dem Dunkel. Die Verbindung beider, die auch als

männlich und weiblich bezeichnet werden, stellt die δαίμων her ἣ πάντα κυβερνᾷ. Aus der Mischung der beiden Gegensätze geht der Eros hervor: er muss also doch wohl als mannweiblich gedacht sein. Die Uebereinstimmung mit der orphischen Theogonie leuchtet ein. Statt Chronos, welcher Chaos und Aither mischt, die Gottheit, welche Dunkel und Licht verbindet. Hier wie dort entsteht aus der Verbindung der beiden Elemente der weltenbildende Eros. Licht und Dunkel der Δόξα entsprechen dem Seienden und Nichtseienden der Ἀλήθεια (Zeller I[4] 519): hier ist das Seiende begrenzt (Zeller 514), das Nichtseiende also unbegrenzt. In derselben Weise erscheinen nach dem Referat der Neuplatoniker die Gegensätze des orphischen Dichters, denn der Aither ist nach Simplikios Comment. in Aristot. Phys. p. 528 D τῆς περατοειδοῦς προόδου τῶν θεῶν αἴτιος, das Chaos τῆς ἀπειροειδοῦς, darauf führt auch der ebendort erhaltene Vers über das Chaos

οὐδέ τι πεῖραρ ὑπῆν, οὐ πυθμήν, οὐδέ τις ἕδρη.

In ähnlicher Weise hat wahrscheinlich zu derselben Zeit Akusilaos den Anfang der orphischen Theogonie redigiert, denn nach dem Referat des Eudemos heisst es bei Damaskios περὶ ἀρχῶν p. 383 K. (Frgm. CXVII p. 170 Speng.): Ἀκουσίλαος δὲ χάος μεν ὑποτίθεσθαί μοι δοκεῖ τὴν πρώτην ἀρχὴν, ὡς πάντῃ ἄγνωστον, τὰς δὲ δύο μετὰ τὴν μίαν, Ἔρεβος μὲν τὴν ἄρρενα, τὴν δὲ θήλειαν Νύκτα, ταύτην μὲν ἀντὶ ἀπειρίας, ἐκείνην δὲ ἀντὶ πέρατος· ἐκ δὲ τούτων φησὶ μιχθέντων αἰθέρα γενέσθαι καὶ Ἔρωτα καὶ Μῆτιν κτλ.; s. De theogoniis p. 5.

Wer schliesslich die Rolle ins Auge fasst, welche die 'blutlose Daimon' bei Parmenides spielt, wird sich dem Gedanken nicht verschliessen können, dass ihm bei der Gestaltung dieser Figur die Mutter Nacht der Orphiker vorgeschwebt hat, deren er schon im Eingang seines Gedichts gedacht hatte. Denn in der Vorstellung, dass eine Göttin die Welt regiert und die Geschlechter entstehen lässt, treffen Orpheus und Parmenides zusammen. Und wenn es ferner wahr ist, dass Parmenides von der Seelenwanderung gesprochen hat (s. aber Zeller I[4] 531), so werden wir auch hier den Einfluss der orphischen Lehre erkennen müssen.

Parmenides steht also im Banne der kosmogonischen Dichtung seiner Zeit: namentlich zeigt die Δόξα deutlich ihren Einfluss. Darin

erkenne ich eben die Gewalt der orphischen Poesie, dass sich ihr sogar der Philosoph des wahren Seins nicht entziehen kann. Der philosophischen Erkenntniss hat Parmenides mit dieser Anlehnung an die Orphiker keinen Dienst geleistet. Aber milder und gerechter wird das Urteil lauten, wenn man der von Diels in den Philos. Aufs. f. Zeller S. 249 gegebenen Erklärung der Δόξα beipflichtet.

IX.

Zur Psychologie der Scholastik.

Von

H. Siebeck.

9.

Roger Baco.

Der Erfolg der naturalistischen Metaphysik, auf welche die Lehre des Averroes angelegt war, ist bekanntlich trotz ihrer weiten Verbreitung im 13. und 14. Jahrhundert kein nachhaltiger gewesen. Unter den verschiedenen Gründen dafür ist jedenfalls in erster Linie auch der Umstand in Betracht zu ziehen, dass ihre Anhänger nicht umhin konnten, den neuen Wein in die alten Schläuche der scholastischen Methode zu giessen, vermittelst deren es der letzteren später (in der Paduaner Schule) sogar gelungen ist, den wissenschaftlichen Gehalt des Averroismus in Ausgleichung und Einklang mit der kirchlichen Gedankenwelt zu bringen. Zur vollständigen Würdigung seiner Bedeutung ist jedoch neben dieser Thatsache die andere nicht zu übersehen, dass die Lehren des Averroes zu ihrem Theile in den Erwägungen desjenigen Denkers mitgewirkt haben, der, ohne die metaphysisch-theologische Grundtendenz der Scholastik in Frage zu stellen, mit Bewusstsein und ausdauerndem Eifer die Begründung einer neuen, antischolastischen wissenschaftlichen Methode gesucht hat. bei Roger Baco nämlich, in dessen eigenartigem Denken sie neben den von Aristoteles, Avicenna und Alhacen kommenden Anregungen zu einem nicht unerheblichen Einfluss gelangt sind.

R. Baco's Grösse besteht in der genialen Eindringlichkeit des Blickes für die Nothwendigkeit einer grundhaften methodischen

Reform und auf der scharfen Ausprägung des Gegensatzes, in welchem er sich in dieser Beziehung zu dem überlieferten scholastischen Lehrgebäude befindet. Viel weiter freilich als zur energischen Verkündigung der Unzulänglichkeit des Bisherigen und zur Hervorkehrung einiger neuer Gesichtspunkte für die Werthung und Behandlung des Materials ist er selbst nicht gekommen. Nicht die wirkliche Begründung und Darstellung einer neuen Methode, sondern nur einige allgemeinste Ausgangspunkte für eine veränderte Art der wissenschaftlichen Studien vermochte er, und zwar ohne praktischen Erfolg, aufzuweisen. Das Tragische seines äussern und innern Lebens liegt in der Thatsache, dass dasjenige, als was er den wissenschaftlichen Zustand seines Zeitalters vorfand, zwar ausreichte, um ihm, der mit mathematischen Studien und physikalischen Experimenten es ernst zu nehmen suchte, das lebhafte Verlangen nach dem Neuen zu erwecken, aber nicht in den Stand setzte, einen gangbaren Weg zu demselben zu eröffnen. Er sieht das Land seiner Sehnsucht von weitem, — und im Nebel. Für den Zusammenhang unserer Untersuchungen aber ist seine Gestalt von Bedeutung namentlich aus dem Grunde, weil der erheblichste Gewinn an neuen positiven Einsichten bei ihm auf dem Gebiete der empirischen Psychologie und Erkenntnisslehre zu finden ist und in dieser Hinsicht seine Philosophie innerhalb des folgenreichen Ueberganges vom Thomismus zum Scotismus eine der bedeutsamsten Positionen bezeichnet.

Baco's Jugend fällt in die Zeit, in welcher die Philosophie des Aristoteles durch die Aufschliessung namentlich seiner naturwissenschaftlichen Schriften den Höhepunkt ihres Einflusses erreichte. Aus dem Eindrucke dieser neu aufgegrabenen Quellen stammt sein Bedürfniss nach exakter Erkenntniss und Methode. Das Bestreben danach erkennt man bei ihm schon daraus, dass er sich nicht mit der Benutzung einer beliebigen Uebersetzung des Aristoteles begnügt, sondern durch Vergleichung möglichst vieler derselben sich über ihre Zuverlässigkeit ein Urtheil zu bilden sucht, wie er denn auch auf Philologie und Sprachkunde besonderen Werth legt. Er bemerkt auch den nachtheiligen Einfluss, den die lateinischen Uebersetzer dadurch ausübten, dass sie vielfach nicht die ent-

sprechenden sachlichen Ausdrücke für die wissenschaftlichen Bezeichnungen gaben [1]). Vor allem aber entging ihm nicht, dass man über dem Studium der aristotelischen Naturphilosophie dasjenige übersah, was Aristoteles am angelegentlichsten studirt hatte, nämlich die Natur als solche. Er verlangte und übte neben der Kenntniss der antiken Originale die selbständige Handhabung von Mathematik und Physik und unternahm nach dieser Seite hin (wie das Opus tertium zeigt) selbst eingehendere Untersuchungen über die Grundlagen der Musik.

Gegenüber der hergebrachten Art und Weise, überlieferte Kenntnisse unter Berufung auf Autoritäten vorzutragen, dringt er in erster Linie auf klare Einsichten in die Umstände, welche die Gewinnung richtiger Erkenntniss verhindern: schlechte Beispiele, verjährte Gewohnheiten, Mangel an Unterscheidung, sowie das Streben, die eigene Unwissenheit durch Prunken mit Scheinweisheit zu verdecken, vor allem aber die Meinung, als bestehe das Wissen in einem in sich geschlossenen Kreise von Daten, zu dem seit den Leistungen des Alterthums nichts Wesentliches mehr hinzuzufügen sei. Die Art, wie er selbst angesichts alles dessen das noch unerreichte Neue charakterisirt, trägt in der That die unverkennbaren Züge des Modernen. Das Wissen ist ihm ein fortgehender Process, eine Aufgabe aller Jahrhunderte; selbst Aristoteles und Avicenna haben, und zwar nach eigenem gelegentlichen Geständnisse, nicht alle Probleme zur Lösung gebracht, und Averroes hat den Aristoteles nicht bloss commentirt sondern stellenweise verbessert und durch eigene Zuthaten bereichert [2]). Es kommt darauf an, die Wissenschaften nach Verschiedenheit des Inhalts und durch Heraushebung der Grenzen deutlich zu unterscheiden, jede einzelne auf ihre Bedeutung hin zu prüfen, die Quellen der möglichen Irrthümer aufzudecken und sie alle einer allgemeinen, für die fachwissenschaftlichen Arbeiten unentbehrlichen Methode zu unterwerfen, deren Hauptgesichtspunkt darin besteht, dass die Gegenstände in der naturgemässen Ordnung behandelt werden: das Leichtere vor

---

[1]) Vgl. Bac. Op. maj. praef. Jourdain S. 347. Erdmann, Grundriss I[3], S. 403 f.

[2]) Op. maj. p. 37 vgl. Jourd. 342 f.

dem Schweren: das Einfache vor dem Zusammengesetzten. Der scholastischen Weise der Begründung vermittelst des deduktiv-dialektischen Raisonnements stellt Baco das Befragen der Erfahrung entgegen, und weist demgemäss gegenüber der allgemein verbreiteten Dialektik auf die Naturwissenschaften als Wissenschaften des Versuches und der Erfahrung (scientiae experimentales) hin. Im Gegensatze zu den spitzfindigen Problemen über Natur und Verhalten übersinnlicher Wesen betont er Aufgaben wie die einer allgemeinen Grammatik oder die Forschung nach dem (anthropologischen) Ursprunge und der Entwickelung der Sprache aus theils natürlichen theils konventionellen Zeichen für die Vorstellungen[3]. Die Methode der Erfahrungswissenschaften, kann man sagen, kommt bei Roger Baco zwar noch nicht zur wirklichen Ausgestaltung; sie erwacht aber, für den Augenblick wenigstens, zum Selbstbewusstsein.

Schon zu diesen allgemeinen Gesichtspunkten haben übrigens Avicenna'sche Gedanken das Ihrige beigetragen. Von dort herüber nimmt Baco jedenfalls die Anregung zu seinem Begriffe der natürlichen Logik, die sich ebenso wie die natürliche Grammatik auch bei dem Ungeschulten in richtigen Schlüssen und Beweisen kundgebe, und in der das dialektische Verfahren für die Ableitung des Neuen aus dem Bekannten ihre letzte Wurzel habe. Von dieser Einsicht aus (die er freilich nur durch eine Amphibolie des Begriffes scientia zu begründen versteht)[4] werden ihm Logik und Grammatik nicht mehr die ersten Quellen aller Wissenschaft, sondern sie helfen nur durch Bewusstmachen der geistigen Funktionen vermittelst bestimmter Termini zur Aufklärung über deren Verfahren[5]. Die Logik

[3]) Vgl. Comp. phil. Kp. 1. Charles, R. Bacon S. 111 f., 262 f.

[4]) Op. tert. Kp. 28 S. 103 ed. Brewer Lond. 1859: Quod omnibus notum est, nascitur naturaliter. Denn was allen Individuen der Species zukommt, muss ihnen von Natur zukommen. Alle Menschen antworten auf falsche Aussagen durch Negationen. Den Laien fehlen mithin nur die vocabula logicorum, nicht aber die scientia logica selbst. Quare standum est ad aliquam scientiam quae sit nota naturaliter. Ist doch die Logik als Wissenschaft selbst erst durch das Vermögen logisch zu denken geschaffen worden (ebd. 104).

[5]) Logik und Grammatik sind daher scientiae accidentales (formale Hilfswissenschaften), nicht principales. Op. tert. Kp. 28. p. 102 ff. Brew. vgl. Prantl, Gesch. d. Log. III, 122.

insbesondre sollte, statt den Erfahrungswissenschaften von vornherein vorzuschreiben, was sie über die betreffenden Gegenstände zu denken haben, vielmehr ihrerseits von der Methode jener lernen.

Was Baco über Wesen und Methode der Erfahrungswissenschaften in concreto zu sagen hat, lässt nun freilich erkennen, dass ihm die Idee derselben doch noch keineswegs in völliger Klarheit und Reinheit aufgegangen war. Von der Richtung auf den praktischen Nutzen, den sie gewähren, wusste er das theoretische Interesse an ihnen noch nicht methodisch getrennt zu halten[6]), und es wurde ihm daher schwer, immer die rein wissenschaftlichen Probleme auf diesem Gebiete klar im Auge zu behalten[7]).

Wie man erwarten kann, tritt, was das überlieferte logische Problem betrifft, für Baco die Frage vom Wesen der Universalien gegenüber der Forschung nach dem Wesen des Individuellen in den Hintergrund; es handelt sich für ihn schon nicht mehr darum, das Individuelle aus dem Allgemeinen, sondern dieses aus jenem abzuleiten[8]). Wie in diesem Punkte, so hat er mit Occam und anderen späteren, namentlich englischen Empirikern auch seinerseits schon die Bereitwilligkeit gemein, angesichts der Nothwendigkeit der Unterscheidung sinnlicher und übersinnlicher Objekte die Einheitlichkeit der Erkenntniss in Bezug auf Inhalt und Methode preiszugeben. Das Gebiet der übersinnlichen Erkenntniss scheidet er bestimmt von dem der sinnlichen Erfahrung und lässt für jenes lediglich die Erkenntniss der Vernunft auf Grund von göttlicher Erleuchtung gelten, während ihm dieses wesentlich eine Erkenntniss des Quantitativen bedeutet[9]).

---

6) Hauptsächlich deshalb weil ihm im Kreise dieser Wissenschaften neben Mathematik und Optik auch die Alchymie, an Stelle der Astronomie aber fast ausschliesslich die Astrologie stand.

7) Er bezeichnet (z. B.) zwar die sachliche Methode, wenn er sagt, sie gebe nichts auf „Argumente“, sofern diese nichts gewiss machen und ihre Schlüsse nicht mit der Erfahrung zusammentreffen (Op. tert. Kp. 13, S. 44 Brew.), giebt aber als Beispiel des „richtigen“ Gegensatzes die Art und Weise an, wie man zur Herstellung eines Lebenselixirs gelange: man beobachte die langlebigen Thiere und lasse sich danach von der Alchymie eine Substanz von analoger Komplexion bereiten (ebd. S. 45).

8) Näheres hierüber bei Charles 200 f., 204.

9) Op. maj. 47. Werner, Wiener Sitz.-Ber. 93, S. 519, 537.

Baco's psychologische Erörterungen tragen zwar in Eintheilung und Terminologie noch vielfach das Gepräge ihrer Zeit, seine individuellen Tendenzen bringen sich aber auf diesem Gebiete hauptsächlich in drei hervorstechenden Eigenthümlichkeiten zur Geltung. Solche Fragen, welche gegenüber dem realen Bestand an Verhältnissen des Organismus und der inneren Erfahrung keine wirklichen Probleme bedeuten, sondern nur der logischen Klarstellung psychologischer Klassenbegriffe entsprungen sind, lässt er einfach auf der Seite. Was er ferner von Eintheilungen und Abstufungen der seelischen Funktionen überliefert fand, sucht er, wennschon mit noch ungeübter Hand, in strengere genetische Abfolge zu bringen und strebt demgemäss namentlich nach Vereinfachung der Klassifikation der Seelenvermögen. In der Erkenntnisslehre endlich sucht er nicht sowohl den Zusammenhang als vielmehr die wesentliche Verschiedenheit des oberen mit den unteren Vermögen aufzuweisen, die bei ihm zu einem generischen Unterschiede zwischen der obersten (auf Inspiration und Ekstase hinauskommenden) und der unteren (sinnlich-verstandesmässigen) Erkenntnissweise sich erweitert. Der Zusammenhang zwischen beiden Gebieten liegt für ihn lediglich in ihrer Auffassung als zwei unterschiedene Stufen der innern Erfahrung (Op. maj. 337), die theils auf den Eindrücken der Sinne, theils auf denen einer jenseitigen Welt beruht.

In der Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Seele verdankt der englische Physiker seinem Talente für unbefangene Auffassung des Thatsächlichen eine schärfere Herausbebung der wesentlichen Verschiedenheit, welche das Geistige in Bezug auf das Körperliche gegenüber den materiellen und räumlichen Verhältnissen an den Tag legt. Von Oertlichkeit und Lokalisation im eigentlichen Sinne kann man nach seiner Ansicht bei geistigen Substanzen überhaupt nicht reden. Sie können weder an einem theilbaren noch an einem untheilbaren Orte gegenwärtig sein. Die Untheilbarkeit einer geistigen Substanz ist eine andere als selbst die eines mathematischen Punktes. Wenn schon bei manchen körperlichen Eigenschaften wie Einheit und Zahl das Verhältniss zur Räumlichkeit nicht in Betracht kommt, so gilt dies umsomehr vom Geistigen. Wohl aber kann dessen Wirkung in die Räumlichkeit selbst ein-

greifen[10]). Demgemäss gilt im Sinne Baco's von der Seele, dass sie im Körper überall und nirgends ist. Sie ist nicht nur im Kopfe oder im Herzen, sondern auch in allen einzelnen Theilen, aber eben nicht räumlich (localiter), sondern als Form und Vollendung des Organismus, sofern sie mit dem Leibe eins wird durch das Wesen (d. h. als Person). Unter der Einschränkung von Seiten dieser Ansicht ist es zu verstehen, wenn Baco mit den früheren Psychologen die Seele oder einzelne Theile derselben in bestimmten körperlichen Organen lokalisirt betrachtet. Ausserdem erscheinen Hirn und Herz hinsichtlich der Priorität ihrer Bedeutung für das seelische Prinzip bei ihm einander näher gerückt, und zwar auf Grund der grösseren Beachtung, welche die Annahme ihrer gegenseitigen Verbindung vermittelst der Nerven findet[11]).

Originaler als in diesen Ansichten zeigt sich Baco in der metaphysischen Bestimmung des Verhältnisses der Seele zum Körper. Er bestreitet, dass diese Bestimmung ohne Rest in der Entgegensetzung von Form und Materie innerhalb des Organismus aufgehe. Denn für ihn, den Empiriker, kann es überhaupt keine Substanz ohne das Zusammenwirken der Materie mit der Form geben. Daher stimmt er mit Avicebron[12]) überein in der Ansicht, wie der Körper für sich, so bestehe auch die Seele ihrerseits aus Materie und Form, und zwar bildet nach ihm jeder ihrer beiden Grundfaktoren die Ergänzung zu dem entsprechenden körperlichen: die Materie des Embryo wird durch die der Seele erst fertig, ebenso wie seine Form durch die Form, welche von der Seele aus hinzukommt. Im Uebrigen kann die Seele, wenn auch nicht in dem strengen Sinne der Früheren, dem Leibe gegenüber allerdings an die Stelle der Form gesetzt werden, weil sie in der That für ihn das bildende Element ist[13]).

Hinsichtlich der „Theile“ der Seele ist im MA wohl niemand der heute anerkannten allgemeinen Unterscheidung von Vorstellen, Wollen und Fühlen in der Bestimmtheit der Klassifikation und

[10]) Op. tert. S. 173ff. vgl. Siebert, R. Baco. Diss. aug. Marb. 1861 S. 41f.
[11]) Op. tert. 49, S. 185. Op. maj. V, 1, 5. Vgl. Werner a. a. O. 482.
[12]) Vgl. Erdmann § 188.
[13]) Comm. not. 4, Kp. 15. Charles 211f. Werner 170.

des Ausdrucks so nahe gekommen wie R. Baco, der freilich dieses Resultat seines empirisch geschulteren Blickes wie so vieles andere ohne nähere Begründung aufzeigt. Im Hinblick auf die Weisheit als das Ziel des geistigen Lebens unterscheidet er die ratio als theoretische Betrachtung derselben, die voluntas als Liebe zu ihr, und die irascibilis als dasjenige was auf Grund der Erkenntniss der Wahrheit „arbeitet", wobei er nicht unterlässt, hinsichtlich der zuletztgenannten Kraft das Ungenügende der Benennung hervorzuheben [14]). Neu und wesentlich ist hier in der That nur die Präcision, mit der die drei Hauptklassenbegriffe mit ausdrücklicher Koordination auch der Gemüthsseite nebeneinander gestellt werden. Im Uebrigen ist sie freilich für Baco noch nicht mehr als eine gelegentliche glückliche Bemerkung. Was er im Uebrigen systematisch über die verschiedenen Seelentheile zu lehren weiss, schliesst sich im Aufbau an die überlieferte Schematisirung an. Die drei Seelentheile des Vegetativen, Sensitiven und Intellektiven sind ihm weder selbständige Substanzen noch blosse Accidenzen, sondern integrirende Theile der Seele, deren Einheitlichkeit sich zwar nicht mit körperlicher Ausgedehntheit, wohl aber mit geistiger Theilbarkeit verträgt. Die beiden untern stammen aus der Materie und vergehen mit ihr; der Intellekt aber ist geschaffen und bildet allein den specifischen Unterschied des Menschen vom Thiere, während ein solcher hinsichtlich der niederen Seelentheile nicht besteht [15]). Die Untertheilung des Vegetativen in die anziehende, erhaltende und ausstossende Kraft wird für unnöthig erklärt, da die bezeichneten Leistungen sämmtlich im Vorgange der Assimilation beschlossen seien. Die Ansichten über die sensitiven Funktionen und ihr Verhältniss zum Gehirn, sind die des Constantin, Avicenna und Alhacen. Zu der Lehre von der Empfindung wird hervorgehoben, dass die Gehirnmasse als solche nicht empfindend ist [16]).

Die bedeutendste seiner positiven Leistungen ist Baco's Er-

[14]) Irascibilis (licet male nominetur) quae operatur secundum vias veritatis. Comp. stud. Kp. 2 (S. 406 Brew.).

[15]) Gegen Albert. Comm. nol. 4, 76. Charles 213f., 215ff. Werner 470 f.

[16]) Op. maj. 257 ff. Charles 219 f.

kenntnisslehre, die ein nach rückwärts und vorwärts gerichtetes Doppelantlitz trägt. Sie bekundet seine Bemühung, von der überlieferten Grundanschauung loszukommen, zeigt aber zugleich, dass es ihm damit noch nicht gelingen will. Das Bedeutendste, was von ihr gesagt werden kann, besteht darin, dass R. Baco hier der unmittelbare Vorgänger des Duns Scotus ist.

Nach Inhalt und Methode noch ganz im Geleise des Bisherigen schreiten die Unterscheidung eigentlicher und accidenteller Empfindungsinhalte[17], die Annahme, dass die Vernunft „von aussen" zu der sensitiven Thätigkeit hinzutritt, die Lehre von einer dem sinnlichen Apperzeptionsvermögen zur Seite gehenden virtus retentiva als Grundlage der Imagination und des Gedächtnisses u. a. Eigenthümlich dagegen ist ihm die schon erwähnte Erweiterung des Gegensatzes zwischen den intellektiv-mystischen und der sinnlich-verstandesmässigen Erkenntniss, zu deren Gunsten er sich die averroistische Lehre vom überindividuellen Wesen und Dasein des aktiven Intellekt zu Nutze macht, der als direkte Erleuchtung von Gott her die übersinnlichen Inhalte im intellectus possibilis (dem unsterblichen Theile der Seele) bedinge. Die höchste Leistung der unteren (wissenschaftlich-methodischen) Erkenntniss besteht für Baco in der Mathematik. Da alle Wissenschaft von der Wahrnehmung ausgehe und sich somit auf Grössen beziehe, so liege die Bürgschaft der endgiltigen Sicherheit für die Erfahrungswissenschaften in der mathematischen Begründung ihrer Resultate. Das andere wissenschaftliche Hauptinstrument ist ihm die Sprachkunde als die Grundlage der historischen Forschung. Auf beiden Gebieten ergeben sich die Synthesen nach seiner Ansicht vermittelst der analytischen Zergliederung des Sinnlichen, und über die deutliche Unterscheidung der konstitutiven Elemente eines Dinges oder Hergangs, sowie über die Erforschung des Zusammenhanges in dem Neben- und Nacheinander kann, wie er hervorhebt, das wissenschaftliche Verfahren innerhalb der ihm gesetzten Schranken nicht hinausgelangen. Die schöpferischen göttlichen Ideen selbst vermag der menschliche In-

[17]) wobei unter letzteren die zu den Empfindungsqualitäten hinzukommenden Resultate von Seiten des Gemeinsinns und der Urtheilsthätigkeit verstanden sind: Op. maj. V, 1, 10, 1. — Zu dem folgenden Werner 484 ff., 518 ff.

tellekt nur in ihrem Ab- und Ausdruck im Geschaffenen zu erblicken. Sind doch selbst die Resultate der von oben stammenden Erleuchtung, wie sie sich in den höchsten Abstraktionsbegriffen zum Bewusstsein bringen, nur ein verblasster seelischer Widerschein des jenseitigen Lichtes, dessen ungetrübter Glanz nur wenigen Bevorzugten im Zustande der Ekstase zu Theil wird.

In ihren Einzelheiten bietet Baco's Erkenntnisslehre auf Grund dieser Voraussetzungen eine genetische Stufenfolge von Operationen, deren untere Hälfte die synthetisch-wissenschaftliche Erkenntniss der Aussenwelt, deren obere das intuitive Verhalten zu den inspirirten Gegenständen des Bewusstseins darstellt. Die Verknüpfung beider Hälften liegt, (da der aktive Intellekt mit Averroes nach aussen verlegt wird), lediglich in dem intellectus possibilis, der aus den Ergebnissen der unterhalb befindlichen Thätigkeiten die verallgemeinernden Resultate zieht, während er andrerseits das Substrat bildet für die Einwirkungen der übermenschlichen Vernunft.

In der Lehre vom Wesen der Empfindung (und überhaupt der Erkenntniss) hat Baco mit der alten Auffassung, dass darin die Form des Gegenstandes ohne den Stoff erfasst werde, gebrochen. Er hält es mit der Ansicht Alhacens (s. o. Bd. II S. 415 f.), wonach Empfinden lediglich eine durch die Beschaffenheit des Organs modificirte Art von Wechselwirkung, und somit einen Specialfall von Kraftwirkung überhaupt ausmacht. Die Tendenz auf Einwirkung (d. h. Uebertragung des eigenen Wesens) eines Dinges auf das andere kann in Hinsicht ihrer Ausführung mehr oder weniger gelingen, und demgemäss in dem anderen entweder eine Verwandlung des Wesens oder nur eine Modifikation desselben hervorbringen. In jedem Falle aber ist die Wirkung wesensgleich mit der Ursache: je nach der Natur des Wirkenden erscheint sie als Abdruck, Form, Eindruck u. dgl., und, wenn sie sich im Sinne oder im Intellekt vollzieht, als Empfindung, bzw. Vorstellung[18]). Da also Erkenntniss (Wahrnehmung u. s. w.) nichts von Kraftwirkung überhaupt Verschiedenes ist, sondern nur deren Effekt im Organ oder in der

[18]) Op. maj. p. 283. Persp. ed. Comb. p. 121: Agens si in sensum et intellectum cadit fit species. Vgl. Charles S. 232.

Seele darstellt, so giebt die Wahrnehmung oder Vorstellung in der That (nicht die Species oder Form sondern) das Wesen der Sache selbst. Die Empfindung der Wärme z. B. ist als Wirkung der Wärme auf das Organ der entsprechende Ausdruck der diesem Agens eigenthümlichen Natur. Nur in diesem Sinne hat für Baco die (intentionale) Species in der Lehre vom Erkennen noch eine Bedeutung. Er verhehlt sich dabei nicht, dass nicht auf allen Gebieten der Empfindung die Auffassung der Species als einer wesensgleichen Wirkung des äusseren Agens auf den Sinn sich in ungezwungener Weise durchführen lässt, da namentlich der Ton als übertragene Wirkung etwas anderes sei als die Schwingungen des ihn erzeugenden Körpers. In jedem Falle aber sind ihm die Species der Wahrnehmung nicht geistig sondern körperlich, und ihre Wirkung und Stärke nimmt ab mit der wachsenden Entfernung[19]).

So übereilt auch in dieser Theorie Baco's der Schluss von der Uebertragung der Wirkung auf die Wesensgleichheit der letzteren mit der Ursache erscheint, — man erkennt doch den ernstlichen Versuch, Subjektives und Objektives in der Erkenntniss als zwei Seiten oder Endpunkte eines Wirkungsvorganges zu fassen, und zwar in der Weise, dass nicht etwa das Problem einer Abspiegelung von diesem in jenem zu lösen ist, sondern dass gezeigt wird, wie im Erkennen das Wesen des Objekts unmittelbar (im Bewusstsein) erlebt und erfahren wird. Der ursprünglichen aristotelischen Auffassung vom Wesen der Empfindung namentlich steht Baco's Ansicht näher als es bis dahin im MA der Fall gewesen war. Im Vergleich mit der thomistischen Ansicht ferner kehrt sich hierbei zunächst das Verhältniss um, in welchem im Akte der Erkenntniss das Allgemeine und das Individuelle zu einander stehen. Bei Thomas erkennt der Intellekt wesentlich nur das Universale, und geht auf das Singuläre nur uneigentlich und indirekt (nicht intuitiv

[19]) Op. maj. 283. 358 ff. Wenn auch die Wirkung der äussern Substanz von den Sinnen selbst erst an die Urtheilskraft der sensitiven Seele übermittelt wird, so sei die Erkenntniss deswegen doch nicht lediglich ein Erfassen der Form des Objekts, vielmehr die Erkenntniss immer Ausdruck der Wirkung der Substanz als solcher, also auch hinsichtlich ihrer Materie, und die Species mithin similitudo totius compositi. Charles 234.

sondern durch Reflexion), insofern er zum Behuf der begrifflichen Erkenntniss an die Anschauungsbilder (phantasmata) der Einzeldinge gebunden ist; er kann sich der Existenz des Singulären nur vermittelst und bei Gelegenheit der Bildung der „intelligiblen Species" vergewissern. Nach R. Baco dagegen wirkt das Allgemeine, da es allen Arten und Individuen der Gattung gemeinsam ist, als solches in jedem erkannten Einzeldinge zugleich mit und neben dem Individuellen im sinnlichen wie im abstrakten Erkennen auf den Sinn, bezw. den Intellekt ein. Daher enthält jede partikulare Vorstellung eine allgemeine[20]), und die Erkenntniss des Allgemeinen ist direkt gegeben durch die des Einzelnen; der Vorzug der Universalien, dass sie „bekannter" und besser zu behalten sind als das Individuelle, beruht lediglich darauf, dass das Allgemeine mit jeder individuellen Vorstellung immer wieder als dasselbe mit zur Erfassung kommt.

Ueberhaupt aber fällt mit Baco's Auffassung der Erkenntniss eine ganze Anzahl specifisch scholastischer Probleme dahin. So die Frage, ob die Vorstellung Substanz oder Accidenz sei, ob einfach oder zusammengesetzt, und namentlich auch, ob universal oder singulär. Die Vorstellung ist, nach Baco, immer das was das Objekt ist, und dem entsprechend je nach Umständen Substanz oder nicht, einfach oder complex u. s. f. Was am Gegenstand nicht ungetrennt ist, ist es auch nicht in der Vorstellung (Op. maj. 372). Hinfällig werden ferner die Hypothesen über die Beschaffenheit der Species: dass dieselbe sich zum Objekt, wie der Abdruck zum Original verhalte u. dgl. Die Bildung einer Vorstellung ist vielmehr eine Transformation des erkennenden Subjekts, eine Inanspruchnahme seiner Aktivität durch eine äussere Einwirkung, die sie zur Verwirklichung bringt. Sie beruht mithin nicht lediglich auf einer rezeptiven Fähigkeit gegenüber der Species, sondern ist ein Akt des Subjekts auf Veranlassung einer äusseren Kraft, deren Eigenthümlichkeit er an sich trägt. Zu dieser Wirkung bedarf es ferner keines Mediums, zumal die Annahme eines solchen die Schwierigkeit der Erklärung hinsichtlich der Möglichkeit der

[20]) s. Charles 235.

Einwirkung nur von dem vorstellenden Subjekt auf das Medium zurückschieben würde[21]).

So wenig entwickelt die Baco'sche Erkenntnisstheorie auch auftritt, ihr energisches Bestreben, die Wahrnehmung als einen Akt zu fassen, der durch unmittelbare Einwirkung des Objekts auf das Subjekt veranlasst ist, und auf Grund dessen die unmittelbare anschauliche Erkenntniss des Singulären zur unumgänglichen Vorbedingung für die Bildung und den Erkenntnisswerth der Universalien zu machen, bezeichnet doch den ersten Schritt zur Herausbildung der genetischen Erkenntnisstheorie, welche mit Duns Scotus auftritt, durch Denker wie Durand und Occam in der gleichen Richtung gefördert wird, und in der neueren Psychologie an Arnauld, Reid, Condillac u. a. ihre Vertreter findet[22]).

Von den verschiedenen Arten der Wahrnehmung behandelt Baco eingehender die Vorgänge beim Sehen. Seine Erörterungen der betreffenden Probleme[23]) sind jedoch lediglich Reproduktionen der Ansichten Alhacen's. Auch was er im Einzelnen über das Verhältniss der Wahrnehmungsinhalte zur Verstandeserkenntniss vorbringt, hat dem Früheren gegenüber wenig Eigenthümliches[24]). Sein Streben nach methodischer Durchführung zeigt sich nament-

[21]) ebd. 238. vgl. Op. maj. 372 f.

[22]) Da R. Baco nicht nur in der Lehre vom Erkennen und vom Wesen der Universalien, sondern auch in der Auffassung der Materie und der Individualität sowie in der Behauptung der Einheit von Intellekt und Wille als der Vorläufer des Duns Scotus erscheint (vgl. Prantl a. a. O. III, 124. 128. Charles 204 f.), so liegt die Frage nahe, ob nicht auf Letzteren von seiner Seite eine persönliche Einwirkung stattgefunden habe. Die Annahme einer solchen dürfte nicht zu gewagt erscheinen angesichts der Thatsache, dass Duns jedenfalls noch zu Lebzeiten Baco's in Oxford selbst studirt hat.

[23]) Op. maj. im fünften Buch.

[24]) Von der Wahrnehmungserkenntniss, die unmittelbar ist, unterscheidet er ihre Verarbeitung im Verstande, die als vermittelte der Möglichkeit des Irrthums unterliegt. Zu ihr gehören für ihn auch diejenigen Qualitäten der Wahrnehmung, die man früher geneigt war, den unmittelbaren Inhalten möglichst nahe zu rücken und sie dem Gemeinsinn zuzuschreiben: Grösse, Gestalt, Entfernung sind ein Werk der Reflexion unter Beihilfe von Gemeinsinn, Urtheil und Gedächtniss (Op. maj. 369). Die Unterscheidung und Bestimmung der an die Wahrnehmung anschliessenden Funktionen giebt er im Uebrigen wie Avicenna; auch hinsichtlich der Lokalisationen theilt er die Ansicht der

lich darin, dass er nicht nur die höheren abgeleiteten Erkenntnisse als Resultate des verschiedenartigen Zusammenwirkens jener ursprünglicheren Erkenntnissfunktionen darzustellen, sondern auch (wie Alhacen) schon die abgeleiteten sinnlichen Qualitäten in möglichster Vollständigkeit aufzuführen bemüht ist[25]). Von Avicenna her kennt er ausserdem das unmittelbar an die Wahrnehmung auf Veranlassung des Gefühls der Zuneigung oder Furcht sich anschliessende praktische Urtheil (aestimativa), das auch in den Instinkten der Thiere sich kund gebe und seine organische Grundlage in der Gleichartigkeit oder Gegensätzlichkeit der Komplexion z. B. des Fürchtenden mit dem Gefürchteten besitze[26]).

Von der Funktionsweise des intellectus possibilis lehrt Baco mit den Früheren, dass er die „Species" der Dinge aufnehme, um sie mittelst der Erleuchtung von Seiten des int. agens in ihrem abstrakt-begrifflichen Inhalte bewusst zu haben, nur dass ihm (s. o.) der letztere seinem Wesen nach (per essentiam) von jenem getrennt ist[27]). Von der Annahme dieser übernatürlichen Erleuchtung aus gestaltet sich ihm die Lehre von der Erkenntniss des Uebersinnlichen zu einer siebengliedrigen Stufenreihe, in welcher die wissenschaftlich-rationalen Inhalte die unterste, das ekstatische Schauen überirdischer Herrlichkeiten die höchste Stelle einnehmen.

Wie später bei Duns, so erscheinen endlich schon bei R. Baco Intellekt und Wille nicht als zwei getrennte Kräfte, sondern als verschiedene Bethätigungen einer und derselben. Es wäre sonst, wie er sagt, unbegreiflich, wie jener diesen erregen könnte, eine

Früheren (Op. maj. V, 1; 1, 2. Werner a. a. O. 484. vgl. Gesch. d. Psych. I, 2 S. 431). Die Annahme von Species behält er bei, wenn er auch, wie oben gezeigt ist, Wesen und Entstehung anders auffasst.

[25]) Zu den neun primären Sensibilien (Licht, Farbe, Ton, Geruch, Geschmack, Wärme, Kälte, Trocknes, Feuchtes) kommen noch zwanzig, die unter Vermittlung derselben zunächst durch den Gemeinsinn apperzipirt werden (Entfernung, Lage, Körperlichkeit, Figur, Grösse, Bewegung, Ruhe, Reinheit u. dgl., Schönheit und ihr Gegentheil, Aehnlichkeit, Verschiedenheit, Schatten, Durchsichtigkeit u. a.). Op. maj. 193. Werner 482 f. Vgl. ob. II S. 417 (Alhacen).

[26]) Werner a. a. O. vgl. Gesch. d. Psychol. I, 2 S. 431.

[27]) Op. tert. Kp. 23 S. 75 Brew.

Schwierigkeit, über welche theologische Spitzfindigkeiten zum Begriffe der Freiheit nicht hinwegzuhelfen vermöchten[28].

R. Baco ist, was die Entwickelung der Psychologie betrifft, der Zeit wie der Sache nach der unmittelbare Vorgänger des Duns Scotus. Eine Charakteristik der scotistischen Psychologie hinsichtlich ihres Unterschiedes von der thomistischen habe ich an anderer Stelle[29] zu geben gesucht. Zu einer Darstellung ihres Lehrgehaltes im Einzelnen wird sich voraussichtlich später, hier oder anderwärts, Gelegenheit finden.

---

[28]) Comm. not. 4, 18. Charles 229.

[29]) Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik. N. F. B. 94, S. 161 ff. — Vgl. die Vorbemerkung, Archiv I, S. 375 f.

X.

Siebzehn Briefe des Thomas Hobbes an Samuel Sorbière, nebst Briefen Sorbière's, Mersenne's u. Aa.

Herausgegeben und erläutert

von

Ferdinand Tönnies in Kiel.

Ohne dazwischen liegende Antwort ist wie es scheint der folgende Brief abgesandt worden, datirt Hagae Com. Kal. Septembr. 1646. [Extr.]

Clarissimo viro D. D. S. S.

VII) En tibi Epigramma quod in Effigiem tuam adornavit Henricus Bruno Ephorus Hugeniorum literatissimus et nominis cultor tui inprimis, quae postrema virtus communis illi cum omnibus bonae mentis et solidae eruditionis amantibus; quis enim Musas hodie colit qui quantum praestiteris et quotidie ad promovendas artes ignoret? Utinam diutissime, et in firmissima valetudine Lutetiam, ornamentum Galliae, ornes quo te adeat semper Oraculum undiquaque curiosorum hominum coetus ille doctissimus. Ego Leydae pedem figo. . . .

Aus einer Erwähnung in demselben Briefe ergibt sich, dass Hobbes auch mit dem *P. Rivet* correspondirt hat. Bald hernach berichtet S. über die bevorstehende Ausgabe an den berühmten Pariser Arzt *Guy Patin*, welcher zum Umgange Mersenne's gehörte und später den Hobbes in einer Krankheit behandelt hat, worüber

eine originelle Erzählung in den interessanten französischen Briefen Patin's erhalten ist.

VIII. Sorb. an Guy Patin Lugd. Bat. Id. Octobr. 1646 . . . . Hobbium De Cive edi curo cuius incomparabilis viri Elementa totius philosophiae avide expecto et ut ad me transmittat urgeo. Vereor ne jam Aulae implicitus et Principi Walliae admotus minus otii operi perpoliendo habeat. Nisi hominem iam noris quaeso ne pigeat te adire. Vir est vetoribus par, et cui unicum video conferendum ἄριστον τε φύσεως καὶ κόσμου — magnum illum Gassendum.

Auch ist die hierauf erfolgte Antwort Patin's erhalten d. Paris Kal. Dec. 1646. — worin die Stelle „Librum D. Hobbii De Cive antehac vidi et probavi, praesertim ubi libere loquitur: audiveram illum in Physicis totum inpendere, quae an aliquando prodibunt incertus sum. Hominem de facie non novi, efficiam posthac per P. Mersennum mihi amicissimum ut ei innotescam.

Sehr interessant ist nun die Antwort des Hobbes auf *VII* wegen des Schluss-Absatzes der sein Verhältniss zum Prinzen von Wales angeht.

3. Thomas Hobbius Samueli Sorberio suo s.

Clarissime charissimeque Sorberi, cum a te ad Martellum nostrum diu nullae literae venissent cogitabam mecum modo Typographum rescripsisse, modo folium aliquod libri vel annotationum interiisse. Nam de valetudine tua et tuorum nolui; de conatu tuo non potui dubitare. Sed quidquid erat impedimenti, cum nescire moleste ferrem, rogavi D. Martellum ut de ea re ad te scriberet. Id quod nunc factum nollem. Accepta enim Epistolâ tuâ, tantas tibi gratias debere me sentio ut querelarum paeniteat et pudeat, si tamen ille quicquam quessus est, nam rogavi ut quaereret, non ut quereretur.

Literas tuas ad D. Gassendum et P. Mersennum (una cum Epigrammate D[i] Bruno) illis curavi tradendas.

Quod attinet ad folium impressum quod misisti, valde mihi placet et character literarum, et volumen, neque erratum typorum quod alicuius sit momenti, ullum reperio, praeter unum (sed magnum) pag. 1472 ubi pro *Duritas* ponitur *Claritas*. Dixi conclusionis

Duritatem praemissarum memoriam expellere: id quod verum est. Contra fuisset si dixissem *Claritatem*. Duae illae voces scripturam habent fere similem; propter quam causam, et quia forte putabat typorum compositor vocem hanc *Duritas* non esse latinam (nam saepius dicitur *Durities*) factum est ut pro claritate accepta sit. Vox *duritas* latina est et Ciceroniana, cum sermo sit de dictis duris, quamquam de corporibus duris *Durities* potius usurpatur.

Quod scribis te sedem Leydae fixurum, vehementer gaudeo, cum tui causa qui conversabere cum doctissimis viris, tum mei qui amicis meis illic euntibus quo gratum facere possim tua ope habiturus sum. Scripsi nuperrime (ante tamen quam acciperem literas tuas) ad Comitem Devoniae patronum meum cui filius est sex [*sc. annorum?*] et unicus, ad quem instituendum opus est viro; ex tua, Gassendi Martelli commendatione cognovi esse D. Du Prat, si ille conditionem merito eius convenientem [*cupiet?*], enitar quantum possum, utriusque causa ut se Lugduno Londinum transferat.

Quod mihi de praesente loco gratulatus sis, agnosco benevolentiam tuam. Sed cave ne eam rem majoris putes esse quam est. Doceo enim Mathematicam, non Politicam. Nam praeceptis Politicis quae habentur in libro qui inprimitur, imbui illum, ipsius aetas nondum sinit, et judicia eorum, quorum consiliis aequum est regi illum, semper prohibebunt. Si quid ego diuturno officio gratiae apud eum collegero, scias me eo usurum omni, non tam ad meas quam ad amicorum meorum commoditates, et ad tuorum quoque si aliquos commendaveris. Sed multum sperare neque humilitas mea neque aetas patitur. Vale Charissime Sorberi, et ama Tuum Th. Hobbes. Dab. S. Germ. Octob. 4. 1646.

— Sorbière schreibt wiederum mit Probesendungen von Leyden aus, pridie Kal. Nov. 1646.

X. Clariss. Viro Th. Hobbes S. S.

Heri tuas accepi 4° Octobris datas juxta quas curabo ut in Indice Erratorum Typographi nisi aliter fieri possit, emendetur illa pagina 14 *duritas*. Gaudeo autem tibi editionis formam et characterem literarum probari. Habes hic iterum specimina quae plura non mittam nisi ita significes gratum donec librum integrum sed alia

via commodiori transmittam. Bruno carmina in librum tuum dedit, atque in Iconem tuam quam aere incidi curassem si formam in 4° Typographus retinuisset. Additur ea caeteris operibus tuis quae avide expeto et expecto. Utinam D. Gassendus suarum partem tradat quibus nullum iam a Morinis periculum. . . . . .

Mit dem Briefe *X* muss der folgende des H. sich gekreuzt haben, der auf *VI* und wie es scheint auf einen nicht erhaltenen späteren Bezug nimmt worin aber vielleicht nur Proben gesandt waren.

4) Th. H. S. S. suo.

Amice clarissime, accepi iam duo a te Epistolas in quarum priore quam acceperam ante dies circiter viginti, folium primum incluseras, atque etiam duas Epistolas, alteram ad R. P. Mersennum alteram ad D. Gassendum, quas ambas illis dari curavi diligenter; et statim rescripsi. In posteriore accipio nunc tria simul folia prima cum literis ad DD. Martellum et Prataeum quas ad eos jam transmittam. In superiore mea Epistola notavi erratum typorum unum pag. 14 l. 2. nempe *Claritas* pro *Duritas*. In secundo folio noto jam duo alia magni momenti, quaeque sententiam corrumpunt, pag. 48 lineis 19 et 23 nimirum vox *quaerere* lin. 19 et vox Ergo linea 23 quae ambae delendae sunt, nam illis stantibus sensus nullus est, deletis optimus est. Nescio quomodo voces illae irrepserint, aut quia periodus longa non satis a typorum compositore comprehendebatur, illi visum est locum sic emendare, aut ego redigendo illum locum ita putavi emendandum esse, cum non esset opus, nam in exemplari impresso Parisiis illae voces non sunt. Video periculum magnum esse ne in aliis quoque locis similiter erretur, cum neque mea scriptura satis distincta sit[1]), neque ego neque tu praesentes simus; sin accidat ut reliquum libri sine magnis mendis impressum fuerit, non gravabor meis impensis paginam illam 48 cum adhaerentibus denuo imprimere. Alioqui corrigenda sunt errata, et ante initium libri in conspectum danda sunt, ut ab ipsis lectoribus corrigi possint. — Expecto iam ut Physica

[1]) Hieraus geht hervor, dass nicht der gedruckte Pariser Text der neuen Auflage zu Grunde gelegt wurde, sondern ein geschriebenes Hand-Exemplar.

Regii Parisiis venalis fiat; etsi enim de spe mea verba illa (*copie de celuy de M. des Cartes*) aliquantum detriverint, cupio tamen videre quid sit cuius causa librum illum tanta fama antecessit. Agam quantum potero cum D. Gassendo ut quicquid imprimendum habet vobis transmittat, sed agam cum fuero Parisiis, id est, ut opinor circa medium Novembrem; quamquam si in ea re tuis literis non moveatur, minus movebitur sermone meo.

Nil aliud occurrit quod scribam, nisi ut gratias agam tantis officiis tantaque benevolentia dignas; quod est omnino impossibile: crede tamen animum mihi esse gratissimum amantissimumque tui, etsi non sum ita blandus ut ad millesimam partem blanditiarum quae sunt in Epistolae tuae fine attingere possim. Jamais homme ne receut si grand compliment que vous m'avez fait: mais je ne le reuoy point, neantmoins je vous en remercie. Vale. Tuus Thomas Hobbes. St. Germ. Oct. 22. 1646.

Eine kurze Antwort auf *X* schliesst sich sogleich an:

5) Th. H. S. S. s.

Domine clarissime, amicissime. Accepi heri literas tuas datas pridie Kal. Nov. atque unà duo folia, in quibus erratum est nullum, praeterquam quae ipse in margine correxisti levia; consentio tibi ne alia mittas donec totus liber impressus sit. De icone incisà gratias tibi ago, et ne libro praeponatur facile patior. Epistolam tuam ad Prataeum ferendam cras dabo. Martellus noster Montalbani est, scripsit inde ad me semel, exierat Parisiis circa finem Septembris. Do ad eum literas hodie in quibus id quod de illo ad me scripseras, insero. D° Gassendo salutem tuo nomine dixi hodie: in morbum a quo paulo ante convaluerat, rursus ceciderat, nunc autem rursus convalescit. Conveniendi Mersennum et salutem tuam ei impertiendi mihi St. Germanum repetenti tempus non est. Faciam proximo tempore; ab initio Decembris usque ad Festum Paschalis futuri sumus Parisiis, illic si Prataeum tuum convenire potero, amicitiam cum eo facere conabor. Cura ut valeas.

Parisiis die 11° Novemb. 1646.

Tui amantissimus

Thomas Hobbes.

Das Jahr ging zu Ende ohne das fertige Büchlein zu bringen. Es scheint im Januar 1647 herausgekommen zu seyn, wovon aber der endlich ungeduldige Verfasser noch am Ende des folgenden Monats keine Kunde hat.

6) S. S. suo Th. H. salutem.

Mi Sorberi dilectissime, quo diutius jam quam meum desiderium atque amicitia tua requirebat scribendi ad te officium praetermiserim, causa est tua epistola ultima quà admonebar ne librum meum amplius foliatim expectarem sed totum simul viâ aliquà quae videretur tibi commodissima. Illud igitur de hebdomade in hebdomadem expectans nolui crebris literis videri flagitare quod sciebam te quam primum fieri posset sponte facturum. Nunc cum tres menses elapsi sunt ex quo impressio libelli tantuli finiri poterat, cumque amicus tuus Dns Musart, operam suam in mittendis ad te his literis ultro mihi obtulit, praetereunda commoditas ea non videbatur. Itaque te oro ut si quid impressioni oblatum impedimentum sit, certiorem me facias. Tuorum denique erga me officiorum cumulo hoc addas ut rescribas, tum ut quando liber ille expectandus sit, tum quod me amare non desisti certo sciam. Mersennus et Gassendus te salutant beneque valent. Te bene valere et cupio et spero.

Parisiis Feb. 28. 1647. Tui amantissimus

Thomas Hobbes.

Ad Martellum nostrum scripsi saepius, nihil rescribit, neque ubi sit neque an sit scio.

Inzwischen hatte Sorb. wie er wenigstens sogleich versichert, das Seinige gethan. Es scheint, dass mehrere seiner Briefe und ein gebundenes Exemplar des Buches, das er nach Paris einem Reisenden mitgegeben haben will, verloren gegangen sind (wobei allerdings auffallend ist, dass von jenen Briefen auch in unserer M. S. Collection die sichtlich, soweit die eigenen Briefe des S. in Betracht kommen, auf gleichzeitig genommenen Copieen beruht, keine Spuren übrig sind; jedoch bin ich hierüber auch nicht völlig sicher, da ich keine Zeit gehabt habe, genauere Aufmerksamkeit darauf zu wenden). Schon am 1. Februar hatte er an den Kopen-

hagener Arzt *Thomas Bartholinus* (einen vielseitigen und fruchtbaren Schriftsteller seiner Zeit) über die Herausgabe als eine vollendete berichtet:

XI) „Hobbii de Cive edi curavimus ut eliceremus quae vir ille admirandus circa Naturam mittere pollicitus est. Nam quae Cartesius et Regius emiserunt non omnibus satisfaciunt et cum tenuitate fili Operisque admirabilis [*h. e.?*] quoad usum tamen et rerum veritatem frivola et inania apparent."

Erst mehrere Wochen später schreibt er wieder nach Paris, und zwar unter dem gleichen Datum an Hobbes und an Mersenne: indem er für jenen den ersten Bogen, das Titelblatt und Bildniss des Autors, mit der Unterschrift die ihn als Lehrer des Prinzen bezeichnet, beilegt. Hierdurch wurde nicht geringer Sturm erregt. Beide Empfänger antworten sogleich und im gleichen Sinne.

XII) Sorb. an Hobb. Lugd. Batav. IV Nonis Martis 1647.

Viro Nobilissimo Sapientissimoque D. Th. H. S. S.

Mirum est Vir Clarissime, te nullas a nobis dudum Epistolas, neque illud ipsum Exemplar libri tui accepisse quod compactum tradidi 29° Januarii nostrati cuidam Lutetiam transituro. Habeo penes me alia 20 Exemplaria incompacta quae soluta glacie Elzevirius Leydensis sarcinis suis addit et ad te mittet per Petitum viduae Camusatae generum. Ecce interea folium primum, titulum et effigiem tuam minus bene tamen expressam continens.

Brunonis nostri versus desunt quos in aliis habebis. Caeterum libri tui tam multa jam distracta sunt Exemplaria, ut Typographus reliqua opera tua summopere expectet; quae igitur adfecta habes rogo te mittas quamprimum. Vale vir maxime et nos ama semper.

XIII) Sorb. an Mers. IV Nonis Martiis 1647.

Scribo ad D. Hobbium quem velim horteris ut ad nos opera sua reliqua transmittat. Ante mensem misi ego per amicum quendam libri sui Exemplar unum quod viginti alia propediem sequentur; miror non accepisse. Nollem indicasses D. Riveto iteratam Editionem me procurasse: Professorii isti Viri qui insueta aliqua familiam ducere gestiunt, nova libenter non adiunt neque

γηράσκουσι διδασκόμενοι — quibus ut corporis mole crescendi, ita discendi aetas praeterlapsa videtur.

7) Eruditissimo viro D. Samueli Sorberio Amico sincero suo Thomas Hobbes.

Literas tuas, vir clarissime, datas Lugduni Batavorum 4° Nonas Martii, accepi traditas mihi a Mersenno una cum primo folio in quo est imago mea. Quam quidem certo scio a te optima in me voluntate libro praefixam. Veruntamen ita se res habet, temporaque ejusmodi sunt, ut magno emptum vellem ut vel praefixa non esset, vel saltem subscriptio illa Serenissimo Principi Walliae a studiis praepositus sublata exculpta vel abscissa esset. Primo enim, id quod est maximum, qui hodie rerum Angliae potiuntur, causas omnes quibus Stirpem Regiam in invidiam apud plurimos conjiciant, undiquaque sedulo conquirunt atque arripiunt. Cum ergo viderint doctrinae civili adeo ab opinionibus fere omnium hominum abhorrenti praeferri nomen ejus, jactabunt se inimici magnifice, et otium odiose in eo quod quale Imperii jus expectat arrogaturusque sibi sit, jam nunc videtur praemonstrare. Quare quicquid inde mali eveniat, vel evenire posse praetendi potuit ab illis qui in Aula Principis omne peccatum meum interpretationibus et Scholiis suis inflammare parati sunt, id omne cum meo summo dedecore ineptiae et vanae gloriae meae imputabitur. Secundo hoc titulo reditus meus in patriam, si me quando redeundi voluntas ceperit, praeclusus est, nec cur redire non velim si liceat quomodocunque pacatâ Angliâ non video; non sum enim Praeceptor Principis Walliae, nec omnino Domesticus (quae causa tertia est quare nollem titulum illum subscribi) sed qualis quilibet eorum qui docent in mensem, itaque mentitum me esse dicent prae ambitione qui mihi male volunt, sunt ii non pauci. Doleo ergo tot Exemplaria jam emissa divenditaque esse. Sed quia id corrigi non potest, demus quaeso operam ut ab iis Exemplaribus quae apud Elzevirios reliqua sunt, Effigies vel Inscriptio, mallem utraque, quamprimum tollatur, idque priusquam ulla in Angliam transmittantur. Hoc ab Elzeviriis vel prece vel pretio impetrandum est, pretio si videbitur liber minoris venalem fore sublatâ imagine vel inscriptione, quod non credo, sed tamen pretio si necesse est. Agam

interea hic cum Petito Bibliopola ut eam tollat ex suis si quae habuerit (nondum enim allati sunt 21 illi libri quos scribis esse in Sarcinis Elzevirianis, neque venit ille cui tradideras librum compactum), et scribam ad Bibliopolam quendam Londinensem Amicum meum, ut idem fieri curet, si quae istic Exemplaria venalia esse contigerit. D. Brunonis benevolentiam gratissime amplector, neque in votis quicquam magis habeo quam ut officio meo officia ejus mereri possim; tamen hoc tempore nullos versus libro praeponi volo quos non ante viderim, tum ne, quod animo et ingenio factum est bono, temporibus fiat mihi non bonum, tum etiam ne aviditas gloriae illius in testimonium ducatur, tanquam etiam indebitum illum titulum cupiverim Praeceptoris Principis. Non est in toto hoc negotio quod meà culpâ admissum est cui status rerum nostrarum minime cognitus erat. Est quod a te corrigi possit, et propterea quod te oro obsecroque, nimirum id quod dixi anta, ut quamprimum hanc acceperis Epistolam, Elzevirium Lugdunensem convenire velis, atque impetrare primum ab eo ut ex illis quae ipse habet Exemplaribus Effigiem tollat, deinde per eum ut frater ejus qui est Amstelodami, idem faciat, vel si quo alio modo desiderium meum hac in re adimplere possis ut id facere velis. Molesta est haec Epistola propter materiam, non faciam ergo ut molesta quoque sit prolixitate. Nihil addo nisi ut valeas, meque adhuc, ac nunc quum maxime opus est, ames. Tui amantissimus Thomas Hobbes. Parisiis 22 Martii 1647. Mersennus et omnes amici nostri permagni dicunt interesse et mei et Principis Walliae ut inscriptio vel potius tota Effigies tollatur. Si ut fiat opus sit pecunia non nimis magna, solvam libenter. Iterumque vale.

Mersenne bestätigt seine Zustimmung durch den eigenen Brief, der schon einen Tag früher abgefasst war und ernste Vorwürfe gegen den voreiligen Editor richtet.

XIV) Mers. an Sorb. Parisiis 21 Martii qui suavissimam auram nobis attulit 1647. Iterum scribo cum Domino Hobbes V. C. qui maxime dolet quod ex tuo sensu curares insculpi praeceptorem et sub effigie. Unde possis imposterum excludere nil absque auctoris consensu inserendum: sed etiam peccatur si post titulum cum ima-

gine sequens pagina titulum habet libri cum auctoris nomine, et eulogio praeceptoris, hoc eulogium penitus tollatur. An vero nobis etiam puta mihi et Gassendo infelix illud officium praestiteris ut nostrae literulae laudatoriae insertae fuerint, dubito; diu est quod te oraverim ne id fieret; quid enim [*unleserlich*] ut quod de Religione dicitur contra nostrum sensum nostramque fidem, probaremus? Vide ergo ut si hoc imprudenter factum esset, rescindatur; quanquam vix tantam imprudentiam imputare velim, qui enim corporum saluti quotidie invigilas, qui vitae principium tollas . . . M. kommt im Verfolge noch auf mehrere Bücher zu reden. Er räth dem S. von Holland aus eine Weltumsegelung zu machen oder einen Anderen dazu zu überreden. Für die Familie müsse die Respublica sorgen. Schliesst dann wie folgt: Video te non delectari Philosophia Cartesiana, non miror; quam sit enim sublimis, et quot ex Mechanices principiis quadrat, vix credas: postque more Euclidaeo demonstrari poterit. Quid tunc dices? Scio Stylum latinum elegantem tibi esse cordi. Margaritas mihi quispiam tribuet sive in area papyraea sive eburnea [?], pluris faciam quam lapides pretiosos in aurea vel eburnea. Vale, vir clarissime, meque tui credas obsequentissimum Mersennum.

†) In diesem Briefe scheinen einige Fehler zu seyn. Wer je die Handschrift Mersennes gelesen (welche, wie aus der Einleitung hervorgeht, mir nicht vorgelegen hat), weiss dass daraus richtig zu copiren nicht leicht und daher, dass es dem damaligen Abschreiber völlig gelungen sey, nicht sehr wahrscheinlich ist. Auch ist in den übrigen Mersenne'schen Briefen eine Unordnung. Ein früheres Verbot (worauf er hier sich bezieht) gegen den Abdruck seines Empfehlungsbriefes ist nämlich erhalten, aber an einer falschen Stelle, nämlich als *P. S.* zu einem Briefe, welcher das Datum trägt 5. Nov. 1646, seinem übrigen Inhalte nach aber die Antwort auf einen Sorbière'schen Brief vom 4. October 1647 ist: während für das *P. S.* allerdings das Datum passen würde, da es gegen Ende des J. 1646 geschrieben seyn muss. Es lautet: Spero futurum, Vir Aesculapie, ut me doceas quandonam profecta erit Libri Hobbici editio, et quid sentias de libro novo Regii medici quem hic nondum vidimus. Quaero vero caveas ne verbulum Epi-

stolae quod miseram in gratiam libri De Cive, imprimatur, quippe quod libro nil prodesset, mihi plurimum nocere possit. Quid vero egregium ad Editionem paretur apud vos, idem in universa Hollandia monebis. (Auch in diesem letzten Satze scheint mir eine Corruptel zu stecken.)

Sorbière der d. d. VI Kal. April 1647 an einen gewissen *H. Born* geschrieben hatte:

XV) „Hobbii librum ad te mitterem nisi folia dum excuderentur Elzevirius misisset. Ab autore expectanda jam sunt alia jucundiora in quibus labi et (deviare?) minori periculo poterit" — antwortet Mersenne mit einem Entschuldigungsschreiben sub XVII Kal. Maj. 1647.

XVI) Magno redemptum vellem Vir Reverende ne typographus titulos D. Hobbii exprimere voluisset, at honoris id causa factum, neque in suspicionem cuiquam nostrum venit rem fore noxiam Auctori, quamvis ne grata omnino esset Viro modestissimo et supra omnem laudem posito dubitarem. Verum nescit vox missa reverti et scriptum scriptum est ut vix ulla diligentia emendari queat. Non tamen ea sunt metuenda mala quae nimia vos sagacitate praevidetis, neque enim tam bene cum rebus humanis geritur ut nunquam secus eveniat quam sit a sapientibus omnino constitutum. Epistolae nullae praemissae sunt tuae neque D. Gassendi [2]), quem absit tam leue

---

[2]) Ob diese Briefe wirklich in der ersten Ausgabe nicht gestanden haben? ich bin jetzt nicht in der Lage darüber Gewissheit zu geben. Eine Ausgabe von 1647 ist allerdings in meinem Besitze, darin sind die Episteln wie in allen übrigen mir bekannten enthalten. Vielleicht ist aber dies ein Exemplar der zweiten Auflage die wie wir sogleich sehen, noch im gleichen Jahre gedruckt wurde? Aber dann wäre es um so auffallender, dass die Empfehlungen wider das ausdrückliche Verbot wären aufgenommen worden. Sonderbar ist auch dass der Briefsteller so lange nach der geschehenen Publication noch nicht anzunehmen scheint, dass ein Exemplar in den Händen des gelehrten Mönches sey. Die dritte Auflage scheint erst 1657 herausgekommen zu seyn, das war nach Mersennes und Gassendis Tode, daher der Verleger wol auf eigene Verantwortung den Abdruck wagen konnte. Im Uebrigen aber weiss ich keine Erklärung, wenn man nicht vermuten darf, es seyen die Briefe (welche in der Duodez-Ausgabe immer 4 Seiten einnehmen) in einem Teile der ersten Auflage, um die beiden geistlichen Herren zu beruhigen, unterdrückt worden, die 2. aber unverändert in die Welt hinausgesandt, in der Erwartung,

peccatum nostrum averteret quo minus quid curae nostrae committere vellet: ero enim in posterum cautior et ab operibus supererogationis diligenter abstinebo. Caeterum miraris me non delectari Philosophia Cartesiana, at magis mirantur alii te non pluris facere solidam et eruditam Philosophandi rationem Hobbiorum et Gassendorum, prae quae mihi quidem sordent levia et inania, licet ingeniosa, Viri Nobilis et laude sua digni, somnia. Quaeso enim te qui alias Fluddum ipse exagitasti, et exagitandum praebuisti summo Viro, nihilne in verticibus illis et in illa materia striata reperis quod naenias Fluddanas sapiat? — sed impenso delector si quis nitide, verbis propriis, ordine probo, res inauditas, et scitu dignas enarret, quo more solent Phoenices illi duo Gassendus et Hobbius mortalium sapientissimi.

Die nächsten Briefe, welche Sorb. an Hobbes richtete, haben diesen während seiner schweren Krankheit erreicht, welche ihn dem Tode nahe brachte (*v. G. C. Robertson Hobbes p. 63*). Der erste enthält nur Begrüssungen und Complimente:

XVII) Clariss. Viro D. Th. H. S. S.

Haec ad te post quadrimestre silentium scribo, Vir Summe, ne me tui vel potius officii mei oblitum putes. Nihil per id tempus literarum dedi qui vereor ne multa vel intempestiva scriptione molestus fiam, at velim tamen aequi bonique consulas si ter quaterve singulis annis testatum faciam quantum te semper colam, et una affectûs in me tui non imminuti symbolum aliquod efflagitem, rogitemque insuper quomodo valeas, quousque opus illud tuum produxeris, quandonam vel totum vel partem missurus sis, quando nos beabit D Gassendus operum suorum Editione, quomodo clarisssimum Caput valeat et nostri meminerit. Quid de optimo Martello audiveris et quae talia te uno certiorem faciente nescire possum. His igitur ut nunc brevi Responso satisfacias te summopere obsecro, Vir Summe, et ut me amare pergas. Vale. Lugduni Batavorum 12° Augusti 1647.

dass kein Exemplar davon jenen vor die Augen kommen werde. Jedoch glaube ich eher, dass die obige Stelle im Originale anders gelautet hat, worauf auch das folgende Zugeständniss eines leichten Vergehens gegen Gassendi hinzuweisen scheint.

In einem späteren Schreiben, dessen Datum ich nicht habe, das aber wol in die Mitte des Septembers gesetzt werden darf, teilt er mit, dass die erste Auflage des *De Cive* vergriffen ist.

XVIII) Heri adfuit nobis Elzevirius Typographus tuus, qui rogavit ut significarem tibi nulla superesse amplius libri Tui Exemplaria, cum tamen undique centena ab ipso expectentur; itaque cogitare se de nova Editione adornanda, cui siquid inserendum demendumve optares, posses mihi significare per Tabellarium vel per amicam mittere occasionem; quà etiam vellem utereris ad Partem aliam Operum tuorum quam adfectam habebis tradendam, immo et ad ea quoque nobis procuranda quae D. Gassendus fidei et diligentiae nostrae committere vellet. Urge quaeso virum illum amicissimum ne tamdiu expectatione scriptorum ejus torqueremur.

Nachdem er vergebens einige Zeit auf Antwort gewartet haben mag, wendet sich Sorbière an den immer regen Vermittler Mersenne, um wegen der neuen Auflage, wie auch wegen der Werke Gassendis zu mahnen. Dieser Brief, d. 18. Octobr. 1647 schliesst mit interessanten Beziehungen auf Baco und Descartes.

XIX) Sed, quaeso te, an unquam vidisti Versionem latinam Sylvae Sylvarum Verulamii[3]); dignissimus est liber cui vertendo incumberet vir aliquis doctus. Versionem Metaphysicae D. Cartesii habeo et valde probo si demas Epistolam qua respondere se dicit dixisse nostro Gassendo, sed quam jejune. Gaudeo non esse cur temporis amplius momentum terat vir incomparabilis in nugis illis exagitandis. Utinam vero Exercitationem faceret in Physicam Cartesianam ad instar illius quam tui gratia in Fluddanam philosophiam concinnavit. Praestat tamen ut edat Opera illa immortalia quorum expectatio mire me torquet. (Unter dem gleichen Datum erging ein neuer Mahnbrief an Hobbes, sowohl wegen der neuen Auflage, als wegen seiner übrigen „heiss ersehnten“ Werke.)

[3]) Vermutlich ist es Elzevier, der diese Frage stellt, und im folgenden Jahre eine solche Uebersetzung in Verlag genommen hat. Ich hatte bei einer früheren Gelegenheit die Meinung ausgesprochen, dass dies die erste lateinische Uebersetzung der Sylva Sylvarum sey: was von G. C. Robertson bezweifelt wurde, aber durch obige Frage bestätigt zu werden scheint.

Mersenne antwortet am 5. November und berichtet über ihres gemeinsamen Freundes Erkrankung.

XX) D. Hobbius per duos aut tres menses in vico S. Germani vulgo des Prés cum morte contendit, iam ambulare incipit aliquantisper, ad quem ut ad Prataeum tuas literas misi. —

In demselben Briefe verteidigt er aufs Neue den Descartes: Sorb. habe ein Gift gegen diesen und wolle ihn *pro virili parte* herabdrücken, „quem tamen te me et innumeris propemodum doctiorem Philosophum ita scio ut quolibet sacramento firmare audeam". Und ferner: „Vis Gassendum provocare qui nuper cum Cartesio sanctam amicitiam inivit[4])".

[4]) Diese Versöhnung pflegt sonst in das Jahr 1648 gesetzt zu werden. V. Bouillier Histoire du Cartésianisme I p. 225, nach Baillet Vie de Desc. t. II p. 142. Noch in einem anderen Briefe Mersennes an Sorb. liegt mir eine entschiedene Verteidigung Descartes' gegen jenes des Gassendisten nimmer müde Angriffe vor. (Dieser Brief trägt in der Sammlung das Datum Kal. Maj. 1647, ich glaube aber nach dem Zusammenhange der oben mitgeteilten nicht, dass es genau richtig ist.) Darin heisst es: „Unica est in fide veritas, in Scientiis unica; nemo sanus ullam respuit; ille (scil. Cartesius) utramque amplectitur. Sunt qui dicant eum in ea esse opinione ut omnia sciat; novi contrarium qui saepius fassus fuerit haec aut illa nescire quae proponebam, ausimque illum, juxta varia mea experimenta, [contendere?] doctissimorum virorum esse modestissimum quanquam doctissimum." Und dieser Brief hat folgenden merkwürdigen Schluss: „Scias me hanc Epistolam coram Hobbio nostro legisse eamque calculo suo approbasse. Addo tam parum eum a principiis Cartesianis distare, ut id discernere ad solos Lynceos attineat, quod et de Gassendianis principiis fere crediderim." Es versteht sich, dass Mersennus wie alle einsichtigen Zeitgenossen — und er war es, der den Desc. am genauesten kannte, seine Bedeutung wie wir sehen, mit Schärfe erkannte — die mechanische Physik oder wie er sonst wol sich ausdrückt, die grosse Unternehmung, alles *per motum localem* zu erklären, als das Hauptstück des Descartes'schen Philosophirens betrachtete. Er hat den Sorb. nicht bekehrt (s. auch Bouillier I p. 540 f. aus dem Buche *Sorberiana ou bonmots etc. de M. Sorbiere*); obgleich dieser in seinem nächsten Briefe einen anderen Ton anschlägt. Unter dem 23. December 1647 spricht er seine Freude aus über des Hobbes' Genesung, und dass nun die Vollendung von *De Corpore* binnen Kurzem zu erwarten sey; ebenso dass die Ausgabe der Commentare Gassendi's bevorstehe. Dann lässt er Descartes gelten als den „Dritten im Triumvirat". „Eruditionem antiquam — ruft er aus — judicium subactissimum, puram castigatamque dictionem, perspicuitatem et involucris liberam philosophandi rationem amo in Gassendo et Hobbio, acumen [?] omnium rerum causas

Einige Wochen später konnte der Genesende selber eine neue Mitteilung geben.

8) Eruditissimo Praestantissimoque viro Samueli Sorberio Thomas Hobbes S. P. D.

Literas tuas datas quarto die Octobris accepi hebdomade proxime superiore. In qua quoniam libri mei editionem alteram Elzevirium cogitare scribis, ecce mitto tibi inclusum in hac Epistola folium in quo quid mutatum esse vellem annotavi. Nihil autem in eo folio continetur praeter Errata quaedam prioris impressionis,

---

investigandi nobilem conatum in Cartesio laudo et veneror." Ein endliches Urteil hören wir aber in einem (gleichfalls ungedruckten) französischen Briefe, welchen Sorb. am 10. März 1650 vom Haag aus an Salmasius (M[r] de Saumaise, con[er] du Roy en ses conseils d'Estat et privés) richtete, nachdem Desc. am 11. Februar gestorben war. „Mais qu'est ce que ie entends que Monsieur Descartes s'est laissé mourir à Stockholm? il y aura une grande consternation au Parnasse, s'il en faut juger par celle que j'ay remarquée en quelques esprits de cette cour qui estoient de sa secte. Veritablement ie le regrette: mais ie ne tiens pas avec eux que tout le bon sens du monde soit mort quand et luy, ny qu'il ne nous reste des personnes qui peuvent plus heureusement que luy travailler à la descouverte des secrets de la Nature, *qui quid sit pulchrum quid turpe, quid utile quid non, Plenius ac melius nostro Cartesio dicent.* Dieu nous garde le bon Mr. Hobbes et l'admirable Mr. Gassendi, duquel ie souhaitterois avec passion que vous eussiez desja veu les doctes et judicieuses Animadversions. Si cet ouvrage avoit desja votre approbation, je vous dirois à quel tittre je le mets. Mais je ne veux rien définir que par votre jugement. Pour nostre defunct, je vous advoue que ce peu que je scay de Mathématiques, me le fait recognoistre l'un des premiers hommes du Monde en Algèbre et en Géométrie, et je l'ay ouy renommer pour tel a Roberval, Bonnel, Hobbes et Fermat, qui sont des plus grands maistres. Mais quand il s'est meslé de Physique il n'a pas mérité la mesme louange; quoyque les demi-curieux le luy ayent donnée. Ils se sont laissés surprendre à quelques lignes, et ont jugé à cause qu'ils voyoient des figures, et que les Mathématiques qui en usent, sont certaines, que tout ce qu'il disoit, estoit autant de démonstrations. Mais en cela ils se sont abusés, selon mon aduis, aussi bien que ce subtil Philosophe: qui n'a pas assez consideré qu'il n'en est pas de la science naturelle de mesme que des Mathématiques, dans lesquelles il est permis de supposer des choses fausses par ce que leurs suppositions n'apportent aucun inconvénient, et qu'elles sont au contraire fort commodes aux démonstrations qui en sont tirées: là ou dans la Physique on procède un peu plus grossièrement; on ne raisonne pas sur des abstractions, mais sur les expériences des sens, ou sur des choses un peu plus grossières ou plus palpables que ces estres auxquels il faut qu'un grand effort de l'imagination donne quelque réalité. . ."

non enim habeo quicquam quod addam aut demam. Aliam partem Philosophiae Elementorum nondum paratam ullam habeo; nam circa medium mensem Augusti in febrem incidi gravissimam et continuam, ita ut non modo corpore aeger, sed etiam mente laesus, neque Amicos qui me visebant, lecto astantes recognoscere potui. Febris ea in lecto me detinuit per hebdomadas sex, postea abiens erupit in Apostemata quae hebdomadas quatuor alteras lecto me affixerant, postremo sanatis Apostematibus supervenit Ischiadica eaque maximis cum doloribus. Nunc autem aliquanto me tractat mitius, sinitque ut animum ad amicorum res convertam aliquando. Per tempora morbi priora accepi a te Epistolam unam in qua involuta erat altera ad D. du Prat quam (ubi coepi paulum a febri et delirio respirare) dedi cuidam ex amicis meis Parisios ferendam dandamque Tabellario publico. Nisi morbus intervenisset, perfecissem, credo, partem philosophiae primam quae est de Corpore; ut autem nunc se res habet, eam partem circa festum Penticostes expectare poteris; nihil est quo amplius te detineam, cum valetudine, et perge me amare. Datum Germani 27 Novembr. 1647.

In der Correspondenz folgt nun eine Pause von $1^3/_4$ Jahren. Dass aber in dieser Zeit keine Briefe gewechselt wurden, ist nicht wahrscheinlich, sondern es wird Mehreres verloren seyn, woran vielleicht die inzwischen geschehende Uebersiedelung Sorbière's von Leyden nach dem Haag die Schuld hat. Dieser hört inzwischen nicht auf, die versprochenen Manuscripte des H. zu erwarten und auswärtigen Gelehrten Hoffnungen darauf zu erregen. So schreibt er wieder an Bartholinus am 13. Juli 1648: „Hobbius ad me missurus est brevi partes priores subtilissimae philosophiae suae." Ebenso an Isaac Voss sub XV Kal. Octobr. 1649: „Hobbius quoque brevi primam Partem Elementorum suorum publici juris faciet. Nuper nos Gallice ejus librum De Cive reddidimus, efflagitantibus nobilibus Gallis, neque me cum otio abundarem, reluctante. Regiae enim Majestati asserendae magno ingenii acumine auctor laborat." Dazwischen liegt aber folgender erhaltene Brief des H.

9) Th. H. Sam. Sorb. S. P.

Duplici gaudio me affecit (ornatissime Sorberi) amicus tuus dominus Guatelier, qui et te salvum esse nuntiavit, et mihi a te

salutem dixit. Ego tibi rescribo imprimis vota mea. ut bene valere laetus vivere et mihi bene velle perseveres. Deinde, si tanti est, curas meas, id est studia Philosophica quae tu aliique amici mei et voce flagitant et silentio interdum videntur flagitare.

Quantum cura valetudinis et erga amicos quos hic habeo praesentes, officiorum meorum ratio sinit, tantum operae scriptioni impertio, scriptioni inquam, non enim iam quaerendae sed explicandae demonstrandaeque veritatis labor editionem moratur. Puderet me tantae tarditatis nisi certus essem rationem ejus in ipso opere satis constitutam esse. Veruntamen non ita longe abesse videor a fine primae partis (quae et maxima est et speculationis quam ceterae partis profundioris), ut non possim (Deo favente) eo pervenire ante exactam hanc aestatem. Interea tabulis aeneis figuras quibus utor in Demonstrationibus meis, quotidie incidi curo, ut simulac scribere desierim, omnia praelo parata sint. Accipio quandoque literas ab amico nostro Domino Martello. et accepi nuper, degit plerumque credo Buldigalae. Bene valet et me amat. Tu quoque vale (optime Sorberi) et me ama.

Tui amantissimus

Parisiis Junio 14. 1649. Th. Hobbes.

Die nunmehr folgende Lücke von 7 Jahren scheint allerdings, wie schon oben bemerkt wurde, eine völlige Unterbrechung der Correspondenz zu bezeichnen. In diese Zeit fällt der Leviathan, und die Heimkehr des H. nach England. Im J. 1654 machte Sorbières Frau, Maria, dahin eine Reise und hatte den Auftrag von ihrem Gatten, ein medicinisches Pamphlet welches dieser unter dem Namen Sebastianus Alethophilus verfasst hatte, dem Freunde zu überreichen (*Epistola ad Jo. Pecquetum ductus chyliferi inventorem*). Ob es in seine Hände gekommen, ist dem S. noch im Januar 1656 ungewiss; er schreibt von Paris aus, und verweist auf ein Buch des Pecquet selber worin seine Arbeit jetzt abgedruckt sey. Inzwischen muss er auch das 1655 erschienene Werk *De Corpore* erhalten haben. Hobbes antwortet erst nach geraumer Zeit.

10) Th. H. S. S. s. s.

Doctissime et charissime Sorberi. Nollem sane cuiquam amicorum meorum ingratus videri, aut beneficiorum (quae a te, Martello et Prataeo multa et magna accepi) immemor. Quorum beneficiorum maximum duco illud tuum quod et in Epistola dedicatoria tua ante versionem Gallicam libelli De Cive, et rursus in fine, dedita opera tantopere me ornare non reformidaveris exosum fere omnibus Ecclesiasticis. Itaque silentii mei tam longi reddetur tibi ratio, sed brevis, haec nempe: Nullam unquam quod memini Epistolam ad me, a te, vel a Martello vel a Bosquio, vel a Prataeo perlatam esse cui non sit a me literis responsum. Nam segnitiei meae (quanquam segnis sum) praetendere negocia quae mihi faciunt adversarii mei suis scriptis, vel quaslibet alias occupationes, non est meum. Neque tibi ob eandem rationem purgare opus erat apud me qui mearum omnium ad te ἀμοιβήν acceperam. Possum enim et partes Philosophiae meae quae restant, simul et Epistolas ad vos scribere et nihilo minus nebulonem insolenter se ingerentem obiter castigare. Controversia inter me et illum non est similis controversiae inter Gassendum et Morinum vel Cartesium. Mihi res erat cum omnibus simul Ecclesiasticis totius Angliae, in quorum gratiam scripsit contra me Wallis, quem alioqui cui responderem indignissimum aestimassem quicquid de illius scriptis sentiant quidam satis celebres Geometrae, satis [*suae?*] quoque artis quam profitentur, satis ignari, ut fortasse fiet (brevi) manifestius.

Epistolam tuam ad Pecquetum quam innuis nunquam vidi, nisi valde oblitus sum. Quaeram autem illam Pecqueti editionem anni 1654 et scribam tibi quid de ea Epistola Alethophili sentiam, quanquam de rebus Anatomicis quid ego sentiam non multum refert.

Quod attinet ad ea quae misisti mihi de Planetarum distantiis a Sole etiam non videtur verum esse quod assumit, nempe in exiguis et remotissimis objectis objectum videri majus vel minus in ratione distantiarum, immo falsum est et causis videndi contrarium. Visio fit per actionem objecti sive lucidi sive illuminati, utque illa actio motus localis factus per medii pressionem ab objecto ad oculum continuum, quod autem ab eadem distantia

motus fortior in oculum agat, eo major et sub majore angulo apparet. Haec ego ulterius prosequor in tractatu de Homine. Interea vero ut sciamus haec Vacterii [?] falsa esse, sufficit experientia quotidiana, cui enim unquam duplo minor, duplo dico brevior visus est homo vel arbor a distantia duplicata? Quae tibi hoc tempore scribenda habui scripsi omnia. Sed quomodo ad te perferantur nescio, non enim scripsisti quibus verbis meae literae ad te inscribendae sunt, Charissime Sorberi. Vale et perge amare. Lond. Jan. 8 stil. nov. 1656.

Tui amantissimus
Tho. Hobbes.

Der nächste Brief (11) war durch eine weitläufige Erörterung Sorbières hervorgerufen, die im Sinne Gassendis das *Vacuum* verteidigt hatte. Zu den folgenden habe ich in seinen Gegenäusserungen nichts was der Mitteilung wert schien, gefunden. doch ist mir nicht gewiss, ob ich alle hinlänglich geprüft habe.

11) Th. H. S. S. suo.

Vir Doctissime. Literas tuas datas IV Non. Febr. perlibenter legi, quippe quibus cognovi non solum te sed etiam Martellum, Bosquium, Prataeum, et Clarissimum Vayerium, quos omnes summe colo, bene valere et convivium apud Bosquium hilariter agitantes etiam mei meminisse. Libenter etiam legi ea quae objicis pro sententia Epicuri circa vacuum contra sententiam meam de eadem quaestione explicatam Capit. 26 art° 2° et seqq. et tanto libentius legi, quanto constantius credo veritatem a me esse, et obiectionibus tuis facile posse responderi. Meum argumentum contra vacuum ab experientia sumtum huiusmodi erat. „*Aqua quae in hydria est, obturato orificio superno nulla effluit, aperto effluit omnis, nempe per foramina inferiora.* Unde arguo sic. *Causa cur non effluit in eo consistit quod in locum aquae quae effluxit nullum corpus succedere potest orificio obturato, aperto autem potest. Quare causa cur aqua non effluit in eo consistit quod necesse est hydriam semper esse plenam, id est, necesse est vacuum in hydria non esse.*“ Si quis aliam causam intelligibilem attulerit quare de obturatione orificii aqua sistatur necessario, tum confitebor ego tam

meam sententiam quam illam Epicuri utramque esse incertam. Caussa quam tu adducis quare aqua obturato orificio superno sistitur, continetur in his tuis verbis. *„Neque enim tantus nisus (inquis) est aquae deorsum tendentis et particulas aeris in ordinem cogere volentis quin major sit innatus Atomorum impetus seu inditus impulsione motus ad occupandum spatium quod primum se praebet corpore vacuum. Igitur non potest superficies suprema aquae os hydriae deserere.“* Ad vim argumenti huiusce tollendam non opus est ut aliud dicam quam quod haec eadem causa quam tu hic exponis aeque probat aquam non deserturam summum hydriae os sive clausum sive patens: pondus enim aquae, sive clauso sive aperto ore hydriae per naturam idem est. Quod autem non descendat obturato orificio in causa est quod descendenti, in loco jam ante omnino pleno locus ubi esse potest relictus est nullus. Sed tute videris utrum argumentum hoc tuum non aeque militat contra omnem effluxum aquae ex hydria sive obturato sive patenti orificio. In iis quae a te ad summam rei minus pertinentia obiter scripta sunt, notabo primum, non recte se habere haec verba tua. *„Attendit ad hoc tandem Hobbius quod si darentur in aere extra hydriam minima quaedam vacua fieri par esset, ut condensaretur aer, excipiendae aquae quae per os infernum hydriae naturali pondere decidere conatur. Quod cum non contingat argumento esse plenitudinis.“* Nam ego eo argumento nusquam usus sum. Et si eo usus fuissem, quo argumento possem evincere id non contingere! Secundum quod dicis. *„Ergo Hobbio supponenda primum fuit Epicuri sententia ea quam enarrari donec eam everterit illationibus absurdis.“* Nam hoc necessarium non erat, nec ut id facerem postulabat Logica, sufficiebat probare nullam esse ad salvandum Phaenomena naturalia vacui necessitatem, quorum hoc de hydria est unum. Praeterea non videbatur mihi sententia Epicuri esse absurda, eo sensu quo is mihi vacuum videtur intellexisse. Credo enim illum Vacuum appellasse id quod Cartesius appellat materiam subtilem, ego substantiam aetheriosam purissimam: cujus nulla pars est Atomus, sed secari potest (id quod dicitur de quantitate) in semper secabilia. Quin tale corpus etiam Epicurei nonnulli aquam esse putant, ut qui plurimis experimentis induxerunt aquam

nulla vi in arctiorem locum compelli posse, id est nullum intra se continere spatium vacuum. Tertium notandum est, de Atomis non recte dici „*innatum esse pondus*“. Pondus enim conatus est ad terrae centrum, vel saltem ad astrum aliquod, isque certus est in se invariabilis. Itaque si Atomis fuisset innatum pondus, diu esset ut omnes Atomi ad Terram et caetera astra confluxissent et perinde totum spatium mundanum praeter ipsa astra hodie esset vacuum. Postremo quod dicis „*ubi esset vacuum illic statim praerumpunt corpuscula*“ quid sit non intelligo, nisi ubi sit vacuum intelligant Atomi. Vel si in factum vacuum irrumpent tantum Atomi vicinae, reddenda est ratio quare Atomus locum ubi erat vacuum relinquit ut alium impleat; vel cur non redit rursus ad implendum locum quem ipse vacuum fecerat. Haec omnia difficilia explicatu sunt. Sed necesse est in tales difficultates incidere eos qui subtilitatem corporum aestimant [*ex ea?*] Atomorum, tanquam aqua, aër et cetera fluida essent ut frumentum molitum, magis minusve subtilia prout in crassiores minutioresve particulas contusa et conjecta fuerant. Ego vero non modo aerem purum, sed aquam puram, etiam Hydrargyrum purum in partes divisibilia esse sentio semper divisibiles, et propter mollitiem alterum ab altero penetrari posse, aerem et aquam ab Hydrargyro facillime, Hydrargyrum ab aqua difficilius, ab aere difficillime, sed tamen posse, ut in tubis vitreis ipso Hydrargyri pondere fieri solet. Atque haec responsa ad objectiones tuas sufficiunt. Perge hilariter vivere et me amare.

Tui amantissimum

data Londini Feb. 6 1657. Thom. Hobbes.

12) Th. H. S. S.

Vir Clarissime, Amice charissime. Tractatulum tuum contra Phlebotomiam [5]) nimis crebram ad me transmisit Dubosquius noster; quem tractatum decies et diligenter perlectam a prima ad ultimam syllabam totam approbo, teneoque plurima in eo nova

[5]) Gegen die Aderlässe zu schreiben, fand S. sich veranlasst durch den Tod Gassendis, welchen er dem medicinischen Missbrauch schuld geben zu dürfen glaubte. Vgl. Lange, Gesch. des Materialism. I, S. 234 und ausführliche Nachricht bei Kästner, Gesch. der Mathem. Bd. 4 S. 477 f. mit der interessanten Stelle aus Petrus Borellus.

sunt eademque ingeniosissima. Plurimos adjuverit editus, sed non sine incommodo tuo. Continget enim tibi a Medicis quod mihi (propter Politica mea) a Theologis, ut te perpetuo oderint. Regnum veritatis non est huius mundi sed futuri. Nam valebit tandem veritas. Vale. Lond. Feb. 10. 1657.

13) Th. H. S. S. suo.

Literas tuas datas Lutetiae pridie Cal. Jan. accepi septimana proxime superiore. Alterae vero illae quas scribis dedisse te ante de obitu Boscii (nescio cuius culpa) perlatae non sunt. Sed quae scire nollem nunquam mihi videntur sero nuntiari. Mortem amicissimi viri aegre tuli. Sed cum omnia fato ferantur necessario, unius obitus diu flendus non est, ne non satis temporis habeamus ad lugendos plures. Nam quotidie fere eripitur nobis aliquid, praesertim senibus, eorum quae habent charissima. Gratias age a me Domino de la Mouliniere quod mea defenderit. Quod attinet ad objectionem quam ad me transmisisti, illam recte solvit, praesertim solutione secunda, quâ ostendit Iudaeorum leges sub Praesidibus Romanis integras mansisse, et judicia, ut prius, fuisse penes Synodum; iis controversiis tantum ad cognitionem Praesidum relatis quae ad συμμαχίαν et ad tributa pertinebant. Si mihi librum tuum nuper editum transmiseris, gratissimum facies. Tua enim digna sunt quae legantur omnia. Vale charissime Sorberi et perge favere

Tuo

Jan. 23. 1660. Tho. Hobbes.

14) Th. H. S. S. s.

Amicissime doctissime Sorberi. Epistolarum tuarum volumen [6]) omni genere doctrinae refertissimum perlegi, relegi, et dum sententiam tuam avide expecto de iis quae nuper tibi scripsi circa experimenta Londini nuper exhibita in collegio Greshamensi, saepius legam. Inter multa quae sparsim in libris tuis testimonia honorifica de me invenio (nam videris mihi ubique data opera existimationem meam tueri et promovere velle) nihil libentius legi quam

[6]) Relations, lettres et discours Paris 1660. 8°. Das Buch muss nicht mit einem anderen ganz ähnlichen Titels das S. später herausgab, verwechselt werden.

finem Epistolae quartae a pagina 146 ad paginam 173. Nam quae ibi scripsisti sufficient mihi (si opus est latine versa) etiam sola responsuro ad librum quem Chymistarum quidam nostratium brevi (ut audio) editurus est contra libellum illum quem tibi dedicavi[7]). Summas ergo tibi gratias habeo et semper habiturus sum tam insignis benevolentiae, quam ut putes mutuam, et recte collocatam summo studio efficere conabor. Vale. Tui amantissimus et servus

Londini 3. die mensis Martii 1661. Thomas Hobbes

15) Viro Clarissimo Domino Sorberio salutem dicit servus suus Thomas Hobbes.

Resignatis literis tuis (quas initio Januari aegrotans a febricula accepi) ut chartulam inclusam vidi agnovi statim amici veteris et candidi scriptionem. De controversiis meis Geometricis minime cogitabam, contentus judicio posteritatis qualicunque. Neque oppugnatores demonstrationum mearum quae post tot explicationes nunc imprimuntur, reponsione dignos judicabam. Caeterum quin amico candido et erudito, quanquam Geometrarum communi errore a veritate abducto satisfacerem quantum possem, abstinere non potui. Monstrabis ergo illi si placet, involutam his literis, ejusdem problematis (nimirum de duplicatione cubi) demonstrationem aliam. Poteris etiam (ut tibi videbitur) ostendere illam Geometris aliis quibuscunque. Demonstrationem quae sub praelo est, neque mutare neque confirmare neque de eo disputare amplius volo. Recta est: quod autem homines praejudicio impediti non satis illam attente legerint, non mea sed ipsorum culpa est. Sunt enim genus hominum gloriosum et maledicum, ad quorum animos (postquam alienis principiis falsis vel non bene intellectis falsa superstruxerint) gloria oppletos, veritati novae non est aditus. Idoneusne Propositionis quae speculationis paulo profundioris sit, examinator ille est cui sedent monstra haec? Decies decem lineas esse 100 quadrata. Eandem esse rem latus quadrati, et quadrati numeri radicem. Rationem esse Quotientem. Idem punctum posse esse in linea, extra lineam et intra lineam eandem. Mitto tibi

[7]) Robert Boyle's Examen of M. Hobbes his Dialogus etc. 1662 vgl. Robertson p. 181.

praeterea duarum Mediarum inter duas Extremas quascunque inventionem, satis (ut opinor) demonstratam. Postremo mitto tibi Dubitationem quandam meam de veritate Propositionis 47ae Lib. 1 Euclidis; quam si Mathematici vestri non solvant, actum est de Principiis Geometriae vulgo receptis.

Haec omnia monstrari cupio Domino Carcavio, ipsi quidem perito Geometrae, et (ni fallor) celeberrimis monstraturo. Qui si falso esse dicant quae ego puto demonstrata, aut manifesta de quibus dubito, rescribe quaeso eorum argumenta, ne temere paralogismos meos in lucem proferam. Vale.

Tuus

Londini 7 Martii 1663. Thomas Hobbes.

16) [mit Weglassung der mathematischen Demonstrationen] Clarissimo Doctissimoque Viro D. S. S. Salutem dicit suus Th. H.

Ad literas ad me tuas (Clarissime Amicissime Sorberi) datas 9o Novembris adeoque ad illas quas ad te scripsit Doctissimus Renatus Franciscus Slusius, hanc tandem habe responsionem satis brevem; quam ut facilius intelligas, remitto ad te quam mihi misisti Epistolam ad te ipsius Slusii.

Quod quidem juxta sententiam meam major mediarum inter duas extremas in ratione 2 ad 1 sit aequalis aggregato extremarum dempta media ipsa, recte dicit. Quod autem addit sequi inde cubum a 3—r2 aequalem esse 4 nego. Caecus enim essem si non viderem consequentis absurditatem. Impossibile enim est ut Cubus a 3—r2 aequalis sit 45 cubis ab extrema minima minus r 1682, id est 45 cubis a dicta minima extrema ablata radice numeri 1682, id est minus linea quadam. Nam ablatio lineae vel linearum nihil omnino minuit quantitatem cubi, facit ergo per huiusmodi calculationem ut 45 cubi et 4 cubi sint inter se aequales, ut a me responsum est in responsione a me facta ad eandem objectionem jam pridem factam et editam a Professore Geometriae Collegii Greshamensis; quam fortasse D. Slusius non viderat.

* * * Credo illum reverentia nimia Geometrarum hujus saeculi geometriam meam ut ab illis rejectam legere non existimasse operae suae pretium esse. Alioqui enim scire inde potuisset quod

in applicatione Arithmeticae ad Geometriam necesse habeat praesertim in computandis superficiebus et solidis, mutare unitatem, et perinde habere VNVM sive solidum sive superficies sive linea sit, id quod calculum Arithmeticum necessario reddit vitiosum. * * *

Atque haec quidem de ineptitudine numerorum sive ad confirmandam sive ad confutandam demonstrationem Geometricam. Itaque miror cum hoc jampridem demonstratum edidissem, inventum esse qui non agnosceret. Nihil enim examinatu facilius est, modo absit praejudicium Magistrorum celebrium, et errores proprios defendendi studium.

* * * Schliesst: Consulat logicos. Quare demonstratio mea et Cubi duplicatio manent inconcussae, et tamen non eo minoris facio doctrinam Slusii. Nemo enim est omnium Geometrarum qui hanc meam Duplicationem Cubi impugnarunt qui meliore usus est quam ille argumento; nec credo meliore uti potuisse ipsum Archimedem, nam et ille ad Geometriam numeros perperam applicavit. Vale.

Folgt: „Inter duas extremas quascunque duos invenire medias proportionales“ mit Figur. Und (Satz): „Major mediarum inter duas extremas quarum una alterius est dupla aequalis est ambabus extremis, minus media inter ipsas“ gleichfalls mit Figur. — Schluss: Spero agnituros tandem huius saeculi Algebristas et Arithmeticos diversas res esse Latus Quadrati et numeri quadrati radicem. —

Endlich: „Dubitatio circa Propositionem 47 lib. 1 Euclid.“ mit Figur. Schliesst: Cupio, si fieri potest, ut haec a melioribus Geometris considerata clariora fiant, sive calculi mei qui fortasse rectus non est errorem detegendo, vel rem totam a principiis usque explicando.

17) Doctissimo Prudentissimo Amicissimo viro D. Sam. Sorb. S. D. Thomas Hobbes.

Cum literas tuas (post discessum tuum)*) accepissem primas, habebam quod mutatum vellem circa tractatulum illum quem appellavi Epistolam Anonymi etc. Non quod aliquid in Epistola illa falsum inveneram, sed quod una propositionum mearum non mihi videbatur ita clare demonstrata ut cupiebam. Praeterea me-

*) In die Zwischenzeit fällt S.'s Reise nach England.

lius mihi visum est Epistolam illam meo nomine signare, et ad ipsum Hugenium scribere. Itaque ad Blaunium ipsum scripsi Gallice ut Epistolam illam, si non esset jam impressa, differret ad finem totius libri: sin jam impressa esset, ut eam ex libro, meis impensis, evelleret. Etiam promisi illi ut tractatulum quem in eius loco substitui cuperem, ad illum transmitterem, una cum effigie, circa Natalem. Ille tamen nil rescripsit, quod saltem ad meas manus perlatum sit. Vereor ne in causa sit Pestis quae Amsterdami hoc tempore grassari dicitur.

Quod attinet ad Chartulam illam Slusii quam mihi misisti, hoc loco aliud non dicam quam quod objectio eius eadem sit cum illa Professoris Greshamensis, ad quem a me jam dudum responsum est in fine Problematum meorum Physicorum; quem Librum ipse habes, et Slusius habere potuit vel potest si vult. Id quod amplius respondere habeo ad objectionem illam, et praeterea ad alteram illam quae spectat non tam ad ipsum Problema quam ad Logicam vel ad naturam demonstrationis, scribam tibi seorsim, sed alio tempore, eodem scilicet tempore quo mittam tibi Epistolam meam de Cyclometria (aliisque rebus Geometricis) ad Hugenium. Nec dubito quin demonstrationes meae tales futurae sint quales tu ad famam meam necessarias esse scribis. Quod autem famae Slusii, Hugenii et eorum omnium quibus demonstrationes meae videntur Paralogismi, interest; efficiam ut demonstrationes eorum quas contra meas ediderunt, et ipsis et omnibus hominibus appareant esse Paralogismi, exceptis illis quibus verum esse videtur lapidem multiplicatum in numerum 10 facere 10 lapides quadratos.

Epistolam hanc expecta circa Natalem, aut citius ut spero. Interea Doctissime, Prudentissime, Amicissime Sorberi, vale. Harduici (procul a Londino) Novemb. 30 Styl. vet. 1663. —

Unter den Briefen der Sammlung ist dieser der letzte. Dass Sorb. keinen späteren empfangen hat ist um so weniger wahrscheinlich, da er gerade von diesem Jahre ab um die lateinische Gesammtausgabe der Hobbesischen Werke (in Amsterdam bei Blaeu) sich freundschaftlichen Mühen unterzog. Mehrere seiner hierauf bezüglichen Briefe sind unter den *Hardwick papers* erhalten und liegen

auch hier in Copieen vor: ich habe keine Notiz davon genommen, bis auf folgende, aus einem Briefe der von Paris aus am 1. Februar 1669, nachdem jene Ausgabe publicirt war, geschrieben worden und wol der letzte ist, den er an seinen vieljährigen Freund gerichtet hat; womit er denn auch von uns Abschied nehmen möge.

XV) Audio, vir clarissime, volumen operum tuorum Latinorum in lucem prodiisse. Spero Blaeuium sponte mihi suâ missurum Exemplar quod iure debet ob Codicem Manuscriptum et tabulas traditas. Indices tamen velim hoc quidquid est officii, nam distracta statim fuere quae huc venerant Exemplaria. Scripsi ad te bis a reditu meo ex Italia, et quaeso te nunc Responsum facias, ut te vivere et quod opto, valere significem Eruditis qui de te percontantur Philosophorum Decano. Ego infra aetatem tuam procul dubio subsidam qui nondum sexagenarius pedibus aegre me porto meis, nec sine laterum dolore. Verum ut conviva satur ex vita secedam, nec divinae voluntati reluctabor. Vale, vir maxime, et vive mei memor! —

Unter den Briefen des Hobbes die schon darum einiger Beachtung wert sind, weil bisher von seiner Correspondenz nur wenige Proben bekannt waren, ist es unstreitig die frühere Hälfte (1—9), welche am meisten Teilnahme zu erregen geeignet ist. In Gemeinschaft mit den mitgeteilten Aeusserungen der Freunde gewähren sie einen Einblick in das wissenschaftliche Leben der französischen Hauptstadt, aus dessen Schosse die neue oder reformirte Philosophie geboren wurde, nachdem in Italien ihre Empfängniss geschehen war: die neue Philosophie, deren einheitlichen Charakter, trotz ihrer verschiedenen Richtungen, der fördersame Mönch mit so starker Einsicht hervorhebt. Wir sahen hier und da die Wirkungen Descartes', die geteilten Meinungen über ihn, die hohen Erwartungen, welche auf die Physik des Gassendi und mehr noch, wie es scheint, auf die unseres Hobbes gesetzt wurden; denn es dürfte als gewiss gelten, dass Sorbière von Holland aus nicht blos in seinem eigenen Namen redet, auch wenn er nicht die Namen der Theilnehmenden genannt hätte (V.), unter denen der berufene des *de le Roy* (*Regius*) nicht fehlt, jenes leidenschaftlichen Kämpfers

für die Naturphilosophie Descartes', der doch seiner metaphysischen Seelenlehre nicht treu blieb und, wie bekannt ist, eine naturalistische Auffassung auch dieses Problems geltend machte. (Vgl. K. Fischer[3], S. 246.) Wie wir hier erfahren (2) war Hobbes jüngst auf ihn aufmerksam geworden, und erwartet mit Spannung das physikalische System, welches Regius im gleichen Jahre mit *De Cive* dem Drucke übergeben hatte. — Auch Heerebord, der in Leyden lehrte, ist als Freund Descartes' bekannt und muss auch zu seinen Anhängern gezählt werden (*vide Excurs I*). Wenn auch er wol nicht, so mochten doch Einige der übrigen Genannten durch die *Principia philosophiae* enttäuscht sein, was, an sich nicht unglaublich, schwerlich von Sorbière'n erfunden worden ist. Dass gerade Manche unter den Cartesianern mit Spannung die Werke des Hobbes erwarteten, ist durchaus natürlich. Hatte doch auch Mersenne, den Descartes wol als den Getreuesten seiner Getreuen ansehen durfte, im J. 1644, trotz der ausgesprochenen Abneigung und des Argwohnes, den der Stolze gegen „diesen Engländer" hegte, die bedeutendsten Stücke aus der Physik und Optik des Hobbes unter seinen eigenen Werken publicirt. Nun ist es merkwürdig, wie frühzeitig schon der Autor selber sein Werk — den ersten Abschnitt der *Elementa philosophiae* — für fertig hielt, wie er allem Drängen zur äusserlichen Vollendung Widerstand leistete, mit welcher Geduld, Gewissenhaftigkeit, und dann wieder mit welchem Glauben an seine gute Sache, er die vielen Jahre hindurch daran gearbeitet hat. Auch in der Metaphysik und der Physik meint er (schon 1646) allen Widerspruch abschneiden zu können, wie es *in Politicis* ihm gelungen sei (2). Das grösste fernere Interesse aber finden wir mit der holländischen Publication von *De Cive* verbunden. Schwierigkeit und Langsamkeit des Verkehrs, worunter man damals leben, nach heutiger Auffassung leiden musste, macht sich zu wiederholten Malen bemerkbar. Die eigentliche Correctur des Autors muss wol Sorbière besorgt haben, da es kaum glaublich ist, dass man so richtig gesetzt hat, um für den ganzen ersten Bogen nur zu der eingehenden Reflexion über die Verwechslung von *Duritas* mit *Claritas* Anlass zu geben (4)[9]. Doch wurden

[9]) Das Büchlein, von Ludwig Elzevir verlegt, ist in keiner der Elzevir-

für die 2. Auflage mehrere andere Fehler verbessert (8). Merkwürdiger ist Anderes was wir bei dieser Gelegenheit erfahren. Das erste ist des Hobbes' Verhältniss zum Hofe des Prinzen, des späteren Prätendenten und Königs. Wir erfahren, dass er nie als dazu gehörig sich empfunden hat, dass er in energischer Weise sich dagegen wehrt, für einen Diener (*domesticus*) und Lehrer des Königs gehalten zu werden; es sei nichts weiter daran als dass er einige Privatstunden gebe. Schon in (5) muss er der falschen Auffassung Sorbière's begegnen; er lehre nicht Politik, und wünsche es schon darum nicht, weil der Prinz zu jung sei für seine Lehren. Aber der 7. Brief ist der merkwürdigste von allen.

Sorbière, ein Mann von starker Empfindung für den Schimmer hohen Ranges, auch die Töne der Reclame nicht verschmähend, hatte das Bildniss unseres Philosophen vor den Titel des Buches gesetzt, und mit der Unterschrift versehen: „Studienlehrer des Prinzen von Wales“. Hobbes erweist sich — vermutlich zur Ueberraschung seines Freundes — damit sehr unzufrieden. Mit einer Ausführlichkeit und Feinheit die uns verschwenderisch vorkömmt, legt er die Gründe für seine Ablehnung vor. An erster Stelle erscheint die loyale Besorgniss, die Verbindung worin sein Name mit dem des Prinzen gesetzt werde, möge der prinzlichen Familie schaden; deren Feinde in England würden diese Waffe begierig aufgreifen, um darauf hinzuweisen „was man von dem zukünftigen Könige, wenn er es werden sollte, zu erwarten habe; der ja offenbar in dieser politischen Doctrin, die von den Meinungen fast aller Menschen abweiche, unterrichtet worden sey“. Nach dem ganzen Tone und Inhalt des Briefes ist aber nicht wahrscheinlich, dass diese loyale Besorgniss unserm Autor sehr tief ging. Dass er schon damals die Sache des Parlaments für die endgültig siegende hielt, lässt er durch die Bezeichnung der Revolutionäre als derer „die sich jetzo der Dinge in England bemächtigen“ offenbar werden. Und Hobbes war ein Weltbürger[10]), nicht ein Cato, an besiegter

Pressen gedruckt worden, wie ich aus dem vor einigen Jahren neu herausgegebenen Catalog der Elzeviriana gelernt habe.

[10]) Der Arzt du Prat schreibt in einem Briefe an Hobbes, der sich unter den Hardwick papers befindet, am 4. October 1655: sein Brief werde über-

Sache Gefallen zu finden. Da er in dem vertraulichen Briefe aufrichtig genug ist, so enthüllt er auch seine wahren Motive. Einmal hat er viele Widersacher bei Hofe. Was er selber als Besorgniss geäussert hat, können jedenfalls diese zum einleuchtenden Vorwande nehmen, um seine Eitelkeit anzuklagen und seine Gefährlichkeit darzuthun. Und er ist noch nicht bereit sich von diesen Pfaffen aus dem Wege räumen zu lassen. Aber der stärkste Grund warum er nicht in dieser Verbindung mit dem Prinzen öffentlich sich darstellen will, kömmt zuletzt. Er will sich die Rückkehr nach England nicht versperren. „Und warum ich nicht zurückkehren sollte (meint er in seinem trockensten Tone), wenn auf irgend eine Art das Land in ruhigen Zustand kommt, sehe ich nicht ein.“ Auf welche Art er aber die Pacification erwartet, ist durch den ganzen Zusammenhang klar. Wir wussten schon aus einem erhaltenen Briefe an Gassendi, aus dem J. 1649, dass H. zu dieser Zeit daran dachte sich die Heimkehr vorzubereiten; wie er denn auch später (im Winter 1650/51) gegen Edward Hyde nach dessen Erzählung als Motiv für den *Leviathan* angegeben haben soll, dass er dazu geneigt sey[11]); woraus auch hervorgeht, dass seine — allerdings durch starken Druck beschleunigte — Abreise aus Paris keineswegs unvorbereitet war, vielleicht auch die Ungnade nicht unerwartet, vielleicht sogar nicht unerwünscht? Sicherlich ist es sehr merkwürdig aus unserem Briefe zu lernen wie kalt der politische Denker schon im Jahre 1646 der königlichen Sache gegenüberstand. Man wird geneigt zu glauben, was nach der strengen Doctrin sich erwarten lässt, dass seine Gesinnung von je her eine republikanische und demokratische Tinctur gehabt habe, trotz aller Ausfälle gegen die Redner und Neuerer, denen doch

---

bracht von einem Mr. de la Boulaye, der bis an die Grenzen von China gereist sey; und fügt hinzu: „Il est du nombre de ceux qui se disent citoyens du monde“. Es würde interessant seyn zu erfahren ob diese Bezeichnung oder das entsprechende cosmopolite (dessen Original für die alexandrinische Zeit charakteristisch ist und bei Philo Iud. gebraucht wird wie auch in der bekannten Anekdote bei Laert. Diog.) in der gleichzeitigen Literatur öfter angetroffen wird.

[11]) Vgl. die von mir angezogene Stelle Deutsche Rundschau Jahrg. 1889 H. 7 S. 119. Robertson Hobbes p. 68.

jedenfalls, nach seiner Ansicht, in unklarem und falschem Denken über Staat und Recht die Königlichen und Bischöflichen nichts nachgaben.

Wenn er nun aber wirklich den *Leviathan* herausgegeben hat, um sich eine Thür zu seinem Vaterlande damit zu eröffnen, nachdem er schon so viele Jahre früher an eine Aussöhnung mit dem neuen Zustande der Dinge gedacht hatte, — warum liess er doch zuletzt seinen Abschied von Paris einen unfreiwilligen werden? War dies Berechnung oder Zufall? wollte er als ein aus dem Exil gleichsam Zurück-Verbannter, in London erscheinen? — Was mag er erwartet haben, da er dem Könige — nach dessen Rückkehr von Worcester — eine Copie seines Buches „in einer wunderschönen Abschrift auf Velin“ überreichte?[12]) — was „ein sonderbarer Schritt von einem bewussten Verräter gewesen wäre“ wie Robertson (p. 71) mit Recht bemerkt. Ohne Zweifel hatte er ein gutes Gewissen dabei, der aus seinen Grundsätzen auch bisher nicht nur von jeher kein Hehl gemacht, sondern sich derer als der ersten politischen Wissenschaft stets gerühmt hatte, und nichts Neues hinzuzufügen meinte als die Erkenntniss einer unzweifelhaften Wirklichkeit: dass nämlich der Staat in England aufgelöst und ein neuer begründet wurde; woran teilzunehmen er nicht etwa blos für erlaubt, sondern für durchaus vernünftig, also für geboten hielt, und solches meinte beweisen zu können! — Dachte er den für die Tendenzen des

[12]) Obgleich ich dieses Exemplar des Lev. welches sich jetzt im Brit. Mus. befindet (über die Identität kann kein Zweifel bestehen) oft in Händen gehabt und zum Teil mit dem gedruckten Text verglichen habe, so versäumte ich doch mich zu überzeugen ob der vielbesprochene Anhang („The Review and Conclusion“) welcher nach Clarendon's Ausdruck das am meisten contagiöse Gift des Buches in ein kleines Volumen zusammengezogen hat, darin mitenthalten ist. Ich glaube jedoch mit Sicherheit sagen zu dürfen, dass es nicht der Fall ist. Da hierin wirklich die directe Nutzanwendung der Doctrin welche nachher (nicht ohne historische Filiation) die whiggistische wurde, sich findet, so wäre es freilich ein starkes Stück gewesen, dem Praetendenten damit ein Geschenk zu machen. Nach Clarendon's Insinuation (A brief view and survey of the dangerous and pernicious errors to Church and State in Mr. Hobbes's book entitl. Leviathan Oxford 1676, p. 317) hätte er diesen Anhang ausdrücklich für Cromwell geschrieben: „it is in truth a sly address to C.“ „this r. and c. he made short enough to hope that C. himself might read it“.

Zeitalters empfänglichen Geist des Königs hierüber aufklären zu können? wähnte er einen solchen Sieg über alles was Geburt, Umgebung, Interessen, Vorurteile mit hundert Stimmen lehrten, davontragen zu können? — Oder wollte er blos tun was die Courtoisie zu fordern schien, und mit offenem Angesicht seinem ehemaligen Schüler Lebewohl sagen? Auf jeden Fall dürfte ihn der wirkliche Erfolg überrascht haben. Die Kabale gegen ihn war längst im Gange, das hatte er gewusst: dass sie aber nur der günstigen Gelegenheit bedurfte, um die Schlinge zusammenzuziehen, dürfte er nicht vorausgesehen haben.

In die Stimmungen und Wendungen die ihm dies Schicksal bereiteten, werden wir auf lebendige Weise hineingeführt durch Stellen aus Briefen, die in den *Nicholas Papers*, kürzlich publicirt durch die *Camden Society*, enthalten sind[13]). *Sir Edward Nicholas*, einer der tätigsten Royalisten, der im Haag die Fäden für die Restauration spann, schreibt an *Sir Edw. Hyde:* „All honest men who are lovers of monarchy, are very glad that the K. hath at length banisht his court that father of atheists Mr. Hobbes, who it is said hath rendered all the Queen's court, and very many of the D. of York's family atheists, and if he had been suffered, would have done his best to poison the K.'s court“; — und in einem späteren Briefe: „I hear, Lord Percy is much concerned in the forbidding Hobbes to come to court, and says it was you and other episcopal men that were the cause of it. But I hear that Wat Montagu and other Papists (to the shame of the true Protestants) were the chief cause th^t th^t great atheist was sent away.

[13]) Diese Veröffentlichung ist später als das Buch Robertson's. In einem Artikel den aus Anlass dieses Buches die *Edinburgh Review* brachte, sind zuerst jene Stellen ausgezogen und verwertet worden. Derselbe Artikel enthält übrigens einige grobe Unrichtigkeiten (z. B. dass Hobbes nach dem Haag gereist wäre um dem Könige sein Buch zu übergeben), wenn er auch keineswegs darin die Höhe der *Quarterly Review* vom April 1887 erreicht, deren Unsinn von G. C. Robertson in so treffender Weise gezüchtigt wurde (*Athenaeum June 4 th 1887* und *Mind vol. XII p. 480 ff.*). Hingegen ist dieser *Quarterly* Leistung ebenbürtig ein Aufsatz den im April 1888 (also zum 300. Geburtstage) die im Cotta'schen Verlage herausgegebene Zeitschrift für Culturgeschichte ans Licht treten liess („Thomas Hobbes“ von „Siegfried Münz“).

And I may tell you some say th[t] the Marq. of Ormonde was very slow in signifying the Kings command to Hobbes to forbear coming to court, which I am confident is not true, though several persons affirm it". Und endlich berichtet er einen Monat später an Lord Hatton: „Mr. Hobbes is in London, much caressed, as one that hath by his writings justified the reasonableness and rightheousness of their arms and actions" in Uebereinstimmung mit einem schon früher (aus den *Clarendon State Papers vol. II p. 122*) bekannt gewordenen Ausdruck desselben Briefstellers (an einen gew. *Edgeman*), wo er schreibt: „Hobbes is caressed at London for his traitorous and rebellious tracts". Und dieser scheint ja selber zu bestätigen, dass er dort wertgehalten wurde, wenn er in seiner „Lebensbeschreibung in Versen" sagt:

„In patriam redeo, tutelae non bene certus,
Sed nullo potui tutior esse loco" und
„Regia conanti calamo defendere jura,
Quis vitio vertat regia jura petens?
Scribere cuique fuit libertas quod sibi visum
Esset, contento vivere more loci" —

wo er mit der letzten Wendung zugleich dem Systeme der Pressfreiheit, um das moderne Wort zu gebrauchen, in unverkennbarer Weise seine Billigung verleiht: wie denn an dem wesentlichen Liberalismus des Hobbes in allen praktischen Fragen, bei einiger Vertrautheit mit seinen Schriften nicht wol gezweifelt werden kann: wie sehr er auch das formelle Recht des States als in dessen Allmacht und Allrecht inbegriffen, betonen mag, Unterdrückung von Meinungen so gut als öffentliche Vertretung und Lehre der ihm gut dünkenden, auszuüben, und wie sehr er auch geneigt ist für vernünftig zu halten gegen unvernünftige, abergläubische, stats- und culturfeindliche Meinungen die Macht der Unterdrückung anzuwenden, d. i. kurz gesagt, gegen die ultramontane und die bischöfliche Theorie: ganz so wie der heftigere Prediger der Toleranz dem aufgeklärtesten Könige das *Ecrasez l'inf.* zuruft, und wie der Liberalismus des 19. Jh. in Deutschland und in Frankreich den „Culturkampf" wider den Clericalismus als seinen mächtigsten Feind für eine seiner bedeutendsten Aufgaben gehalten hat. Durch Hobbes

ist in der Tat Alles was die Denkungsart des 18. Jahrhunderts, und die des 18. im 19., bezeichnet, auf charakteristische Weise vorausgebildet; daher in Bezug auf das natürliche Staats-Recht zwar keineswegs die Uebergangsform des Liberalismus oder Constitutionalismus, deren Theorie so oft — wie bei Locke — mit kirchlichen und ständischen Elementen verquickt bleibt, sondern einerseits das monarchisch-persönliche Regiment (d. sog. Absolutismus) dessen reinste Form der Caesarismus darstellt, andererseits die radikale Demokratie und der Socialismus. Allen diesen Richtungen gemeinsam ist das „bürgerliche" Bewusstseyn welches in seiner nackten Gestalt als ein weltbürgerliches oder abstract-menschliches auftritt, daher an dieser Grenze wiederum mit den religiösen Gefühlen einer allgemeinen Menschen-Liebe sich berühren kann, deren Tendenzen in den Bestrebungen, durch individuelle-, Vereins- oder Statstätigkeit eine Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände zu bewirken, mit mehr oder minder Wahrhaftigkeit hervortreten.

In Betreff der von England aus geschriebenen Briefe (10—17), habe ich nur wenige Bemerkungen übrig.

Interessant ist es, mit welcher Entschiedenheit er schon 1656 seinen Gegner Wallis als Stimmführer der „gesammten Geistlichkeit" hinstellt und bekennt, dass er nur aus dieser Rücksicht auf die ganze mathematische Controverse sich eingelassen habe (10). Die dann folgende Erörterung über das *Vacuum* ist für die Specialhistorie der Physik nicht völlig gleichgültig und der Dialog *de natura aeris* (1661) ist werth damit verglichen zu werden, auch wegen einer Beziehung auf Descartes (11); die hier zu Grunde liegende Kritik Sorbières kann übrigens wie sie dem Gedanken nach ohne Zweifel auf Gassendi zurückgeht, sogar dem Wortlaute nach aus einem nachgelassenen Papiere desselben geschöpft sein und zu jener Anekdote die Ursache gegeben haben, die im Eingange erwähnt wurde. — Im 12. Briefe berührt uns der resignirte Ausspruch, dass das Reich der Wahrheit nicht dieser Welt, sondern der zukünftigen angehöre, und die Zuversicht, womit er hinzufügt: „endlich wird doch die Wahrheit mächtig seyn". So bringt uns auch der 13. den alten Herrn als trauernden Freund menschlich

näher [14]. Zu (14) vermag ich im Augenblick nicht die Stelle aus Sorbières Buche anzuführen, worauf sich der Schreibende bezieht. Ebenso ist mir entgangen wer der *amicus vetus et candidus* gewesen ist, auf dessen Brief sich (15) bezieht. Die mathematischen Paradoxien oder vielmehr logischen Difficultäten des geistreichen Mannes können nur im Zusammenhange mit seinen vielen hartnäckigen Schriften dieser Tendenz gewürdigt werden; worüber dem Bericht und Urteile *Robertson's* (p. 171 ff.) weniges sich hinzufügen liesse. Aus diesem Grunde habe ich einen grossen Teil des langwierigen 16. Briefes hinweggelassen, der übrigens seinen ungemeinen Eifer und die Sicherheit seiner Ueberzeugung in lebhaftester Beleuchtung zeigt. Dasselbe gilt von dem 17., dessen Ton mit Zuversicht und Ironie von uns Abschied nimmt. Die Schrift über Cyclometrie, welche er an *Huyghens* senden wollte, ist übrigens in seinen Werken nicht enthalten. Wol aber besitze ich die (ungedruckte) Abschrift einer Dedication an den Grafen Devonshire, welche eine Schrift über Cyclometrie einleitet. Ob aber diese Schrift — die wenn ich nicht irre mit der Dedication zusammen unter den *Additional MSS.* des Brit. Mus. sich befindet, — mit der hier ins Auge gefassten identisch ist, kann ich nicht entscheiden.

Excurs I.

Für die noch immer so unzulängliche Erkenntniss der modernen Philosophie, deren Grundzug durch die Auflösung der peripatetischen Physik und Physiologie allein auf richtige Weise bezeichnet wird, gibt einen beachtenswerten Beitrag das posthume Werk „*Adriani Heerebord Philosophia naturalis. Nova ed. Lugd. Bat. 1663.*“ Der Herausgeber weist auf das Eigentümliche des Inhaltes in folgenden Worten hin („*Typographus benevolo lectori*“): . . . . con-

[14]) Zu seiner Charakteristik geben diese Briefe auch sonst manche Daten. Wie seine Menschenkenntniss den schon Bejahrten misstrauisch gemacht hat, zeigt gleich der erste. Die Eifersucht der Universitätsphilosophen fürchtet er schon ehe er üble Erfahrungen als Autor gemacht haben konnte. In Betreff der hochmütigen Missgunst, welche *Dominus Des-Cartes* wol in der Tat gegen ihn hegte, meint er völlig gewiss zu seyn. Dabei ist um so merkwürdiger, dass der Mittler Mersenne in seiner eifrigen Verteidigung Descartes' gegen Sorbière doch auf die Zustimmung des Hobbes sich berufen kann (x). —

traria juxta se posita magis elucescunt . . praestitum id ab auctore nobilissimo, dum in textu Aristotelem ejusque commentatores Peripateticos judicantes, in commentariis vero Nobiliss. D. Cartesium sibi dum uterque viveret, amicissimum et familiarissimum . . . Cl. Berigardum . . . Regium . . . [loquentes facit]". In den *Praecognita* lässt der Verfasser selber sich aus über den Begriff der Philosophie. „Apud Recentiores" sagt er „ut Cartesium Regium ac Berigardum, in Circulo Pisano. Philosophiae definitio generalis ac divisio non extat, et videntur isti Authores Philosophiae nomine fere solam Physicam intellexisse, nam quae Cartesius vocat *Principia Philosophiae*, ea solum explicant corpora naturalia, quod idem factum est in *Fundamentis Physicis* a Regio, et in *Circulo Pisano* a Berigardo. Fateor equidem a Cartesio quoque editas esse meditationes Metaphysicas quibus Deum esse et animae immortalitatem demonstravit, et regulas quasdam moralis scientiae extare in dissertatione ejus de Methodo recte utendi ratione; sed non videtur tamen ut Philosophiae partes aut agnovisse aut sic pertractasse." Dies ist so authentisch als ob D. selber spräche; wie denn auch leicht ein halbes Dutzend Beläge aus seinen Schriften hinzugefügt werden können. Hat er doch zum Ueberfluss erklärt, der Inhalt der Meditationen sey in strengerer Fassung im ersten Buche der Prinzipien wiederholt worden, d. h. eben nur als methodologisches Fundament, wie denn ja der ganze Gedankengang auch in *De methodo* angetroffen wird. Das grosse Missverständniss als stecke hierin (also hauptsächlich in dem *Cogito ergo sum!*) seine Philosophie, ist allerdings schon frühe durch einige theologische Denker, welche mit Begierde an diese Partie sich anklammerten, um ohne Vorwurf der modernen Richtung des Philosophierens zugetan seyn zu können, verschuldet worden; da sogar Spinoza die wirkliche Bedeutung der Descartes'schen Revolution nicht deutlich erkannt hat. Um aber gewahr zu werden, dass auch diese metaphysischen Interpretationen im 17. Jh. noch verschwindende Ausnahmen bilden, dazu muss man vor allem die zahlreiche Gegnerschaft, von *Voetius* an, kennen lernen, was durch die höchst lehrreiche *Histoire de la philosophie cartésienne par Francisque Bouillier* (*Paris et Lyon 1854*) so sehr erleichtert wird. Wie man dieses Werk gelesen haben und

noch die Geschichte der neueren Philosophie in dem Stile darstellen kann, wie sie in allen unseren Büchern geschrieben steht, das würde nicht leicht zu begreifen seyn, wenn nicht jener Verf. selber, trotz seiner historischen Gründlichkeit, in dem überkommenen Wahne befangen bliebe. — Läuft doch diese Darstellung etwa folgendermassen ab: 1. Die Scholastik war in Verachtung untergegangen, andere mannigfache Versuche waren gescheitert. Es galt nun einen ganz neuen Anfang zu finden, einen Boden für neue Gewissheit. 2. Das tat Descartes, indem er zuerst an allem zweifelte und sodann auf das Selbstbewusstseyn als das unmittelbar Gewisse sich berief, woraus er dann die Realität der Körperwelt vermittelst der Wahrhaftigkeit Gottes folgerte, die uns nicht täuschen könne; inmittelst daher das Daseyn Gottes aus der grösseren objektiven Realität bewies welche diese Idee im Vergleiche mit der Idee von uns selber enthalte; u. s. w. u. s. w. — Wäre dies wirklich — ich sage nicht die Hauptsache, sondern — die Sache, so würde die Bedeutung Descartes' so aufgefasst werden müssen: Man war in Betreff der separaten Existenz der Seele und in Betreff des Daseyns Gottes — dieser Bollwerke der alten Metaphysik, die man unabhängig von aller Offenbarung, aus blosser reiner Vernunft begründen zu können, immer als die Minimalleistung von der Philosophie forderte — in Verlegenheit geraten. Descartes nahm sich der verlassenen ritterlich an, übertrumpfte den Alles benagenden Skepticism indem er ihn auf die Realität der Aussenwelt, ja auf die mathematischen Demonstrationen ausdehnte, um ihn desto sicherer zu überwinden und jene Bollwerke als unüberwindliche wieder aufzurichten. „Descartes, als echter Idealist und Platoniker, ist ein conservativer Philosoph". Das Wahre was in diesem grossen Irrtum verborgen liegt, reducirt sich auf folgendes: Die revolutionäre Philosophie — d. h. mechanische und rationalistische Physik — konnte, als schon bestehend und bekannt vorausgesetzt, ihre Harmlosigkeit nicht besser dartun, daher in die von Natur ihr feindlichen Cirkel der Theologie und Universitäts-Philosophie (man gedenke der Dedication an die Sorbonne und der Beziehungen D.'s zu den Jesuiten) nicht anders sich einführen, als indem sie in ihrer Rüstkammer einige scharfe Waffen zur Verteidi-

gung der Orthodoxie aufwies. Hiermit wird nicht gesagt, dass es dem Philosophen um irgendwelche seiner Sätze nicht ernst gewesen sey. In der Fassung die sie in den *Principia* erhalten haben, gehören sie allerdings zu seinem System, als dessen methodologisches Fundament — worin freilich, während auf dem Titelblatt der Meditationen gestanden hatte: „*ubi de Dei existentia et de animae immortalitate*" von der letzteren nichts vorkömmt, und der Begriff Gottes unwesentlich ist, gegenüber der Lehre von *innatae ideae* und *aeternae veritates* — denn nur auf die Unabhängigkeit des eigenen Denkens und Wollens kömmt hierbei alles an. Die Art und Weise wie D. diese behauptet, ist ja für manche der späteren Richtungen das Merkwürdigste und Folgenreichste in seinem Systeme geworden, und war doch zugleich der feine Faden, der ihn mit der hergebrachten Lehre verband. Dieser Faden hängt aus dem Systeme heraus und Vieles liess sich daran anknüpfen. Das System selber ist der unreife Versuch eines bis zu dieser willkürlichen Grenze durchgeführten vollkommenen **Materialismus** der Naturerklärung: im eigentlichen und echten Sinne, da es um die Verbannung der **Formen,** nämlich der substanziellen Formen oder wesentlichen Qualitäten, und jeder Art von Seele, die sonst als das innere Princip der Bewegung, insonderheit aber als Lebensprincip gedacht wurde, sich handelte; wie der wackere Mersenne in seiner vorsichtigen Weise bedeutete: alles **per motum localem** zu erklären: worin er mit Recht Descartes, Hobbes, Gassendi einig fand.

Excurs II.

Diese Gelegenheit möge tauglich erscheinen, um auch folgender Anmerkung eine Stelle zu geben. Ich habe zuerst in der Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 1879 geltend gemacht, dass mit dem Werke Galileo's die Epoche der neueren Philosophie begründet werde, und in die Erinnerung zurückgerufen, dass Physik nicht allein historisch unablösbar von Philosophie ist, sondern auch gerade im 17. Jahrh. den wichtigsten Teil in ihrer Gesammtheit ausmachte. Zugleich wies ich darauf hin (was auch von Anderen bemerkt worden war, vgl. Windelband Gesch. d. neuern Ph. I. S. 139f., wo jedoch Einzelnes irrtümlich ist), dass die gemeinsame Neuerung des

Hobbes und Descartes in der Subjectivirung der sinnlichen Qualitäten bestanden habe. Es bezeichnet den Zustand worin sich die philosophische Historiographie befunden hat und noch befindet, dass sowol Kant als Schopenhauer hierin, nämlich als in der Unterscheidung von (realen) primären und (idealen) secundären Qualitäten das eigentümliche Verdienst Locke's erblickten; bei dem speculativen Triumvirat aber, deren Cäsar doch die neuere historische Darstellung (leider) inspirirt hat, wird man irgend welche Kenntniss der Bedeutung dieses Problems, geschweige denn seiner urkundlichen Gestaltung, auf keine Weise erwarten dürfen. — Nun besitzen wir seit 1882 die Schrift „Descartes' Erkenntnisstheorie" von Paul Natorp, deren vortreffliches 6. Kapitel (nebst den Anmerkungen dazu) die „Entwicklung der mechanischen Naturansicht in der Neuzeit, bis auf Descartes und Hobbes" darbietet. Hier wird gezeigt wie weit schon Kepler in dieser Richtung gegangen sey, sodann aber wird aufgedeckt — woran ich schon in den Philosoph. Monatsheften a. a. O. angeknüpft habe — dass Galileo in der Tat auch in diesem Stücke: der Subjectivirung der Qualitäten kaum etwas zu sagen übrig gelassen hat, durch seine merkwürdige Streitschrift „*Il Saggiatore*", woraus die merkwürdigsten Stellen angeführt werden. Dazu bemerkt Herr Natorp S. 186 Anm. 12: „Nirgend finde ich bei neueren Schriftstellern die Tatsache erwähnt ausser bei *Libri Histoire des math. en Italie IV. 247*"; und fügt die vielsagenden Worte hinzu: „Namentlich in den Werken über Geschichte der Philosophie trifft man nirgends auch nur eine Andeutung davon." — Diese Angaben zu ergänzen möge nun folgendes dienen. Zunächst ist bemerkenswert, dass Libri (im J. 1841) ausdrücklich auf die Priorität Galileo's vor Descartes hinweist, mit den Worten in Betreff des Saggiatore: „il contient des doctrines philosophiques qui ont été attribuées plus tard à Desc. et qui appartiennent à Gal. Nous nous bornerons à citer ici ce principe si célèbre dans le cartésianisme [diese Celebrität durfte er bei deutschen Lesern nicht voraussetzen] que les qualités sensibles ne résident point dans les corps mais sont en nous". Er citirt dazu (p. 248, not. 1) den „*Saggio sopra il Cartesio*" par Algarotti (Alg. Opere Livorno 1764

tom. III p. 293—340). Ich habe die Stelle in des Grafen bitterer Kritik Desc.'s gefunden: „*Ma non possiamo oltrepassare come nel Saggiatore del Galilei, la più bella opera polemica di cui forse si vanti l'Italia, si trova copiosamente disputata e solidamente stabilita quella dottrina del Cartesio . . . che la qualità sensibile, il colore, il gusto e somiglianti non risiedono altrimenti nei corpi, ma in esso noi.*"

Ob jedoch dieser Schriftsteller, der mehr ein Schöngeist als Philosoph war (ein Liebling Friedrichs II. v. Preussen), aus sich selber diese Bemerkung gemacht habe, bezweifle ich; und werde vielleicht (wenn auch nicht in diesem Augenblicke) in der Lage seyn, die Ableitung aus einer entfernteren Quelle herzustellen. Jene Notiz nämlich, welche Hr. Natorp nur bei Libri gefunden hat, ist mir schon in des auch sonst vorzüglich unterrichteten Abraham Gotthelf Kästner „Geschichte der Mathematik seit der Wiederherstellung der Wissenschaften bis an das Ende des 18. Jahrhunderts" Bd. 4 Göttingen 1800 S. 186 begegnet, in dem Satze: „Er (d. i. Galileo im *Saggiatore*) stellt deutlich und einleuchtend diese Lehren dar, die man fälschlich Cartesen zugeeignet hat; dass es in der sinnlichen Welt nichts gibt als Bewegung und Materie, dass Licht, Farbe, Laut, Kälte, Wärme, Geschmack, nicht Eigenschaften der Körper, sondern Vorstellungen unserer Seele sind". Kästner nennt seinen Gewährsmann nicht. Dass er selbständig aus Galileo's Schrift geschöpft habe, ist noch weniger als bei Algarotti wahrscheinlich. Dass er diesen vor sich hatte, der (in französischer Uebersetzung) viel gelesen wurde, ist möglich. Indessen bin ich auf eine andere Vermutung geführt worden. In demselben Bande des Kästner'schen Werkes treffe ich, wenige Seiten später, folgende, in anderer Hinsicht und gerade für mein eigentliches Thema, merkwürdige Nachricht (S. 195): „Noch vor dem 19. November 1634 zog er (Gal.) auf Monte Rivaldi im Kirchspiel Arcetri. In einer der beiden Villen [nämlich hier oder in Bellasguardo ohnweit Florenz, wohin er sich vorher, am 18. December 1633 begeben hatte][15]) besuchte ihn Thomas Hobbes mit seinem Zöglinge dem

[15]) Dies ist leicht zu entscheiden. Der Besuch kann frühestens im Jahre

Grafen von Devonshire. Joh. Albert de Soria, ehemaliger Lehrer der Univ. zu Pisa, versichert, man wisse aus mündlicher Ueberlieferung, Galiläi habe dem Hobbes auf einem Spaziergange beim grossherzoglichen Lustschlosse Poggio Imperiale die erste Idee gegeben, die Sittenlehre durch Behandlung nach geometrischer Lehrart, zur mathematischen Gewissheit zu bringen." In Betreff des Soria habe ich bisher nur Weniges ermittelt. Von seinen Schriften ist in der Kieler Univ.-Bibl. nichts vorhanden. Bibliographische Werke (über Gesch. der Mathem. oder der italien. Literatur) nennen kaum seinen Namen. *Oettinger Moniteur des dates* gibt an: „italienischer Physiker, Prof. in Pisa, geb. zu Livorno 1707, † 1769": also ein etwas älterer Zeitgenosse Algarotti's (1712 bis 1764); von ihm aber eher darf erwartet werden, ja ist sehr wahrscheinlich, dass er mit den Schriften Galileos aus eigenem Studio vertraut gewesen sey.

Durch die Göttinger Bibl. hätte ich mir nun vermutlich leicht nähere Kunde verschaffen können (dass aber Kästner ihn selber gelesen hat, geht aus der Stelle nicht hervor). Um sicherer zu gehen, habe ich meinen Freund R. Scheppig, der um diese Zeit nach London ging, gebeten, im Brit. Mus. nachzuforschen. Er schreibt mir, dass er die gesuchte Stelle erwartet habe in einem *Dialogo tra un cavaliere francese e un Italiano circa i pregi delle due Nazioni* zu finden, aber sich getäuscht gesehen habe, obgleich darin viel von Galileo's Prioritätsrechten gehandelt werde. — Meine Mutmassung geht nun dahin, dass in diesem Dialog oder in einer anderen Schrift Soria's auch zuerst jene Behauptung der Posteriorität Descartes' enthalten seyn möchte. Die andere, auf Hobbes bezügliche Angabe, trägt zwar durch ihre Genauigkeit die Zeichen der Wahrheit, jedoch muss das „aus mündlicher Ueberlieferung" bedenklich machen[16]).

1635 stattgefunden haben, Robertson sagt: in April 1636, if not in the previous year; aus April 1636 ist nämlich ein Brief des Hobbes, datirt von Florenz, erhalten. Das *vitae auctarium* legt den Besuch fälschlich nach Pisa.

[16]) Ich hoffe, in Kurzem genauere Mitteilungen machen zu können.

XI.

Zwei Platonische Stellen.

Von

C. Hebler in Bern.

1. Sophistes S. 248 Df.

Die im Sophistes bekämpften „Freunde der Ideen“ lehren, dass das Vermögen des Wirkens und des Leidens nur dem Werden zukomme, nicht dem Sein, wie unsere Seele es durch Denken erkenne. Erklären sie, fragt nun der Eleatische Gast, welcher der Leiter des Gespräches ist, das Erkennen oder das Erkanntwerden für ein Wirken oder ein Leiden oder Beides? oder das Eine für ein Leiden, das Andere für ein Wirken? oder lassen sie gar keines von Beiden an keinem dieser Beiden theilnehmen? Theätetos (ich citire zunächst nach dem heute gewöhnlichen Text) entscheidet sich für das Letzte: *Δῆλον ὡς οὐδέτερον οὐδετέρου* (sc. *μεταλαμβάνει*)· *τἀναντία γὰρ ἂν τοῖς ἔμπροσθεν λέγοιεν.* Worauf der Gast bemerkt: *Μανθάνω τόδε γε ὡς τὸ γιγνώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι τὸ γιγνωσκόμενον ἀναγκαῖον αὖ ξυμβαίνει πάσχειν.* Da die Ideenfreunde, meint Theätetos natürlich, dem erkannten Sein Wirken und Leiden absprechen, so können sie nicht nur das Erkanntwerden, sondern auch das Erkennen für keines von Beiden halten; denn dem Erkennen würde als einem Wirken ein Leiden des Erkannten und als einem Leiden ein Wirken desselben entsprechen. Auch was der Eleate erwiedert, scheint, vorläufig von den Eingangsworten *μανθάνω τόδε γε ὡς* abgesehen, leicht verständlich; es ist auch schon in dem von Theätetos Bemerkten enthalten, dass, wenn das Erkennen ein Wirken sein soll, das Erkannte leiden müsse. Aber

der Eleate seinerseits will, wie sich alsbald zeigt, den Vordersatz nicht als blosse Hypothesis behandelt wissen. Er hält das Erkennen für ein Wirken zwar begreiflich nicht im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, als wenn er meinte, dass dem Gegenstande durch das Erkennen noch Etwas ausser dem Erkanntwerden zustosse, aber insofern, als er dieses schon als solches, nämlich als ein Gemachtwerden (vgl. zu dem ποιεῖν 219 B. 247 Df., 265 B) des zuvor nicht erkannten Gegenstandes zu einem erkannten, für ein Leiden und Bewegtwerden desselben angesehen wissen will. Diess mag uns heutige Leser befremden, die wir das blosse Erkennen für ein auf das Innere des erkennenden Subjects beschränktes, nicht den Gegenstand selbst, sondern nur das Verhalten des Subjects zu ihm veränderndes, Thun ansehen; aber von rein exegetischer Seite machen nur die Eingangsworte Schwierigkeit.

Das μανθάνω will im Munde des Eleaten gleich wenig stimmen, ob man es auf das Vorangegangene oder das Nachfolgende bezieht: im erstern Falle wüsste man nicht, was aus dem alsdann verlassenen τόδε γε ὡς oder wenigstens dem ὡς, wenn τόδε γε gleichfalls auf das Vorige gedeutet wird, machen; im andern Falle nicht, wie der Sprechende dazu käme, sich bloss in Betreff des von ihm Bemerkten einen Verstehenden zu nennen, und bloss einen Solchen, während er damit vielmehr dem Gespräch eine neue Wendung gibt. In den ältern Ausgaben wird das μανθάνω sammt dem τόδε γε oder noch Weitern (in einer neuern Ausgabe und der Schleiermacher'schen Uebersetzung μανθάνω allein) auch wirklich nicht dem Eleaten, sondern dem Theätetos zugetheilt. Aber dann muss nicht bloss wieder an dem τόδε γε ὡς oder sonst gekünstelt, sondern auch das δῆλον . . . λέγοιεν noch der vorigen Rede des Eleaten angeschlossen werden, welcher sonst solche Fragen, wie die hier von ihm gestellten, lieber durch seinen ihnen sehr wohl gewachsenen jungen Mitunterredner beantworten lässt. Zwar findet Schleiermacher, wenn die Worte dem Jüngling verbleiben, es „fast zu schnell, dass dieser durchsieht, wie es sich verhält mit dem Erkennen und Erkanntwerden . . . sowie, wenn er die Sache schon durchgesehen hat, diese ganze folgende Auseinandersetzung überflüssig ist". Aber wie es sich mit dem Erkanntwerden nach der

Meinung der Ideenfreunde verhält, ist dem Theätetos schon von ihnen selber auf die Zunge gelegt: er braucht also nur noch aus der Wechselbeziehung zwischen Erkanntwerden und Erkennen zu schliessen, dass sie folgerichtig auch dieses weder für ein Wirken noch für ein Leiden halten können — gewiss für einen Liebling des Sokrates keine zeitraubende Leistung. Sie ist jedoch auch nicht so bedeutend, dass dadurch die „ganze folgende Auseinandersetzung überflüssig" würde. Dass ich nur von dem Nächsten, dem τὸ γιγνώσκειν . . . πάσχειν, rede: da nach dem Obigen dem Eleaten die Läugnung, dass das Erkennen ein Wirken sei, soviel wie Läugnung der Erkenntnissthätigkeit überhaupt ist, so will er offenbar sagen, dass, was dem Theätetos entgangen ist, die Ideenfreunde durch die von demselben eingesehene Consequenz ad absurdum geführt seien; und er sagt hiemit etwas weniger Ueberflüssiges, als wenn er, wie Schleiermacher, das μανθάνω dem Theätetos beilegend, annimmt, diesen nur bedeuten wollte, das τὸ γιγνώσκειν . . . πάσχειν sei wohl das Einzige, was derselbe bis jetzt von dem hier in Betracht Kommenden verstanden.

Du hast — so umschreibe ich mir demgemäss die Stelle — du hast ganz Recht: wenn unsere Leute das Erkanntwerden nicht für ein Leiden gelten lassen, so müssen sie läugnen, dass das Erkennen ein Wirken sei; diess aber so schlechtweg zu thun, also das Wirken auch in dem oben angegebenen Sinne genommen, ist wohl ihnen selbst bis jetzt nicht eingefallen, und wenn, auch nur in diesem Sinne, das Erkennen ein Wirken ist, so muss das Erkannte leiden — mögen sie wenigstens diess lernen! Hienach schlage ich vor, das μανθάνω durch den Imperativ μανθανόντων zu ersetzen, ohne weitere Aenderung des Textes, ausser etwa noch Streichung des τόδε. Dass sich die Sylbenfolge μανθανόντων [τόδε] γε unter der Hand eines Abschreibers leicht in μανθάνω τόδε γε verwandeln konnte, wird man zugeben; vielleicht auch, dass die vorgeschlagene Aenderung einfacher und passender ist, als C. F. Hermann's Streichung von τόδε γε ὡς mit Einsetzung von δὲ nach dem folgenden τὸ und von ὥστε nach πάσχειν, sowie auch als F. W. Wagner's μανθάνων τόδ' ἔχε ὡς.

Uebrigens ist die besprochene Aeusserung des Eleaten nur die

nächstliegende Zurückweisung der fraglichen Lehre, worauf sofort noch eine positive Ergänzung folgt: Wie denn? Man wird doch nicht meinen, dass es eigentlich ein Erkennen und Wirken gar nicht gebe, oder dass dasselbe wenigstens that- und einflusslos neben dem Sein nur so nebenherspiele. Vernunft, Seele, Leben, Bewegen, wie auch Bewegtwerden und Leiden, gehören zum vollständig Seienden selbst, wofür die „Ideen" jener Denker eben darum, weil ihnen diess alles abgeht, nicht gelten können. Dass gar Platon selbst jemals so einseitig und zugleich unsokratisch gedacht habe, um namentlich die Vernunft nicht mitzurechnen zu dem vollständig und im strengsten Sinne Seienden (gleichviel jetzt, in welchem Verhältnisse zu *seinen* Ideen), und also hier sich selbst berichtige, ist unwahrscheinlicher, als die besonders von Zeller vertretene Annahme, dass er die Megarische Lehre im Auge habe, mit welcher auch wohl einige seiner Schüler seine eigene vermengten.

2. Philebos S. 22C.

Nachdem Sokrates gezeigt hat, dass weder die Lust ohne die Vernunft noch diese ohne jene, sondern nur ein aus Beiden gemischtes Leben das Vollkommene, Genugsame und Begehrenswerthe habe, um das Gute für ein überhaupt an Beiden theilzunehmen fähiges Wesen, wie es der Mensch ist, heissen zu können, schliesst er mit den Worten: „Dass man also die Göttin des Philebos [die Lust] nicht für dasselbe mit dem Guten (*ταὐτὸν καὶ τἀγαθὸν*) anzusehen habe, scheint mir ausgemacht". Philebos kann sich natürlich nicht die Genugthuung versagen, dem Sokrates vorzuhalten: Darin hat deine Göttin Nichts vor der meinigen, deine Vernunft Nichts vor meiner Lust voraus — „auch deine Vernunft, Sokrates, ist nicht das Gute, sondern wird wohl denselben Ausstellungen preisgegeben sein" (*οὐδὲ γὰρ ὁ σὸς νοῦς, ὦ Σώκρατες, ἔστι τἀγαθόν, ἀλλ' ἕξει που ταὐτὰ ἐγκλήματα*). Worauf die Antwort erfolgt: „Die meinige vielleicht, Philebos; nicht jedoch, wie mich dünkt, die wahre zugleich und göttliche Vernunft, sondern mit ihr möchte es sich anderswie verhalten" (*Τάχ' ἄν, ὦ Φίληβε, ὅ γ' ἐμός· οὐ μέντοι τόν γε ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν, ἀλλ' ἄλλως πως ἔχειν*). Diess wird von der heute wohl herrschenden Auslegung so ver-

standen, dass die göttliche Vernunft für dasselbe mit dem Guten an sich erklärt werde. Ohne hier auf den umfassendern Streit darüber, ob der Platonische Sokrates überhaupt diese Identität angenommen habe, eintreten zu wollen, versuche ich im Folgenden nur überzeugender, als meines Wissens bisher geschehen ist, darzuthun, dass die vorliegende Aeusserung nicht für die Annahme entscheidet, die sich bei ihren gewichtigsten Vertretern auch nicht auf jene allein stützt.

Für's Erste ist es in grammatischer Hinsicht unerlässlicher, die Verneinung οὐ μέντοι ... νοῦν auf den unmittelbar vorangegangenen bejahenden Theil der Aussage des Philebos (ἕξει που ...), als auf den entferntern verneinenden (οὐδὲ γὰρ ...) zu beziehen. Man wird sie jedoch auf diesen wenigstens mitbeziehen wollen, und behaupten, dass mit der einfachen Verneinung des Satzes: die göttliche Vernunft leidet gleichfalls an den erwähnten Mängeln, dem Sinne nach auch die doppelte Verneinung und mithin die Bejahung des andern Satzes: sie ist das Gute, gegeben sei. Nun will ich nicht betonen, dass Sokrates doch nur sagt, es werde sich mit der göttlichen Vernunft irgendwie anders als mit der menschlichen verhalten, und dass diess auch in Betreff des beiderseitigen Verhältnisses zu dem Guten schon dann stattfände, wenn die fraglichen Ausstellungen die erstere gleichfalls, nur in geringerm Maasse als die letztere, träfen — sie treffen vielmehr, meint Sokrates gewiss, jene überhaupt nicht. Auch darauf lege ich kein Gewicht, dass der Satz, woran er vorher die Ansprüche der Lust und der menschlichen Vernunft auf den Namen des Guten gemessen hat, nämlich: das Gute ist frei von jenen Mängeln, nach blosser allgemein logischer Regel nicht rein umkehrbar ist — ich lasse dennoch hier für Sokrates auch den umgekehrten Satz, und mithin zugleich die Identität der göttlichen Vernunft mit dem Guten, in gewissem Sinne gelten. Nur ob unter diesem Guten das Gute an sich zu verstehen sei, ist noch die Frage.

Von dem Guten an sich ist in dem ganzen Theile des Gespräches, welcher in unserer Stelle seinen Abschluss findet, nicht die Rede gewesen. Dasjenige Gute, dessen Identität mit unserer Lust Philebos behauptet und Sokrates bestritten, und dessen Nicht-

Identität auch mit unserer Vernunft dieser jenem zugegeben hat, ist nur das für den Menschen thatsächlich Gute. Also würde Sokrates mit den streitigen Worten eben dann, wenn er damit genau dieselbe Nicht-Identität von der göttlichen Vernunft verneinte, die letztere nicht dem Guten an sich, sondern, was doch gar nicht geht, dem menschlich Guten gleichsetzen. Er will vielmehr einschärfen, dass dem Unterschiede zwischen göttlicher und menschlicher Vernunft auch ein verschiedenes Verhalten zu dem beiderseitigen Guten entspreche, indem nicht bei dem Menschen, aber bei Gott die Vernunft dasselbe mit dessen Gutem sei. Er will die göttliche Vernunft vor dem Verdacht bewahren, dass auch sie an jener Mangelhaftigkeit leide, wegen welcher der Mensch, um das vollständige ihm erreichbare Gute zu erlangen, der Ergänzung seiner Vernunft durch Lust bedarf; wie es nachher (33 B) in gleichem Sinne von den Göttern heisst, dass sie ein reines Vernunftleben führen und für Lust wie Unlust unempfänglich seien und es schicklicher Weise auch sein müssen. Ebenso wenig aber, wie die menschliche Vernunft ohne jene Mangelhaftigkeit das Gute an sich wäre — nur das volle menschlich Gute wäre sie — muss die göttliche Vernunft darum, weil sie über die in Rede stehenden Ausstellungen erhaben ist, das Gute an sich sein; es genügt, dass sie das göttlich Gute ist. Man wirft zwar vielleicht ein, das göttlich Gute sei doch wieder dasselbe mit dem an sich Guten; aber der Text legt es näher, hier das letztere bei Seite lassend sich das göttlich Gute nur ebenso nach seinem Verhältnisse zu Gott, wie das menschlich Gute nach seinem Verhältnisse zum Menschen, vorzustellen, und Beides bloss so zu unterscheiden, dass nur das letztere eines weitern Bestandtheils ausser der Vernunft zu seiner Vollständigkeit benöthigt sei — eine mehr als genügende Antwort auf die zwar im Munde des Philebos passende, aber gegenüber dem Mitunterredner unnütze Bemerkung. Und es ist diesem hier auch an dem Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Vernunft weniger, als an ihrer Verwandtschaft mit einander gegenüber der Lust gelegen, wie er denn sofort damit den Vorzug auch der menschlichen Vernunft vor der Lust begründet. Dass er hierbei doch nur die Bedeutung der göttlichen Vernunft als Weltursache

und s. z. s. die Vornehmheit unserer Vernunft vermöge der Verwandtschaft geltend macht, spricht gleichfalls dafür, dass er nicht die göttliche Verwandte unmittelbar vorher geradezu für dasselbe mit dem Guten an sich erklärt habe: er würde diess ja schwerlich für jene Bevorzugung unbenutzt gelassen haben; und er hätte dann auch wohl das eigenthümliche Verhältniss berücksichtigt, in welches nun die Lust mit der ihr wenigstens für den Menschen zugestandenen Güte zu der göttlichen Vernunft zu stehen kam.

XII.

Per la storia della Sofistica greca.

Di

Alessandro Chiappelli in Napoli.

(Secondo Articolo.)

La possibilità di una applicazione etica della idea della natura, preparata dalla religione popolare greca che aveva sempre rappresentata la connessione tra i fenomeni fisici e morali, e più da vicino del pensiero speculativo che aveva raccolta la varietà dei fenomeni nell' unità della natura, dipendeva però da alcuni aspetti di questa idea, suscettivi di applicazioni morali. La natura si presenta come eguale dovunque, e quindi la sua legge è comune a tutti i popoli. La storia di Erodoto è tutta animata del sentimento di questa legge. Inoltre essa si manifesta in un ordine, dove ogni elemento s'aggira nella sua sfera; e come Anassimandro aveva chiamata *ἀδικία* la separazione degli elementi dalla materia originaria[1]), così Eraclito aveva detto che il sole non può uscire dal suo giro poichè lo punirebbero le Erini, tutrici della universale giustizia (*δίκη*)[2]): e come non è giusto che esca dal suo giro il

[1]) Simplic. Phys. 24, 18. Pel nostro fine è indifferente se in questo passo deve leggersi l'*ἀλλήλοις*, come corregge il Diels, secondo i manoscritti, o se „l'ingiustizia" si riferisce ai rapporti delle singole cose coll' *ἄπειρον*. cfr. Ziegler in Archiv f. Gesch. d. Phil. I, 1, 1887 p. 16—27.

[2]) Fr. 29. Byw. e 62. Ho rilevato già altrove (Atti della R. Accademia di scienze morale e politiche di Napoli. 1888 p. 140 ss.) come il concetto di Eraclito sia in antitesi evidente coll' altro di Anassimandro. Il concetto della *Δίκη* è comune anche a Parmenide v. 73 s. (Stein.)

sole, così non è lecito che il mare ecceda la sua naturale misura[3]). Un esempio di questo scambio di attributi etici e d'intuizioni fisiche all' età dei Sofisti, l'abbiamo nelle Fenicie d'Euripide, dove Giocasta invita Eteocle ad onorare l'eguaglianza (*ἰσότης*) come quella che unisce gli uomini agli uomini, facendoli amici e alleati, e stabilisce fra loro la giustizia (*νόμιμον*), mentre dà la misura (*μέτρον*) alle cose naturali, ordina il periodo dei giorni e delle notti, e la regolare vicenda degli anni[4]).

Un tal metodo di ragionare ci apparisce appunto nell' apologo di Heracles al bivio, contenuto nello scritto di Prodico che portava il titolo di Ὧραι. A chi lo guardi nel suo insieme (Xenoph. Memor. II. 1. 21—34) non può sfuggire che il conflitto morale fra gl'impulsi primitivi (*κακία*) e le tendenze razionali (*ἀρετή*) è presentato come uno stato primitivo della coscienza, sul quale non ha esercitato ancora efficacia il complicato raffinamento della vita civile. Heracles è l'individuo nella semplicità della natura sua, e che ha quindi in sè il germe dell' opposte tendenze; ed ecco perchè è presentato nella solitudine (21 *ἐξελθόντα εἰς ἡσυχίαν καθῆσθαι*[5]), e perchè Arete dichiara di fondare le sue speranze sulla natura di

---

[3]) Fr. 23. Byw. Si può supporre una allusione ironica a questa dottrina in Aristofane Nub. 1290

τί δῆτα; τὴν θάλασσαν ἔσθ' ὅτι πλείονα
νυνὶ νομίζεις ἢ πρὸ τοῦ: — Μὰ Δί', ἀλλ' ἴσην,
οὐ γὰρ δίκαιον πλείον' εἶναι.

[4]) Phoeniss. 536—47

κεῖνο κάλλιον, τέκνον,
ἰσότητα τιμᾶν, ἣ φίλους ἀεὶ φίλοις,
πόλεις τε πόλεσι, ξυμμάχους τε ξυμμάχοις
ξυνδεῖ· τὸ γὰρ ἴσον, νόμιμον ἀνθρώποις ἔφυ
. . . .
κ. γὰρ μέτρ' ἀνθρώποισι κ. μέρη σταθμῶν
ἰσότης ἔταξε, κἀριθμὸν διώρισε,
νυκτός τ' ἀφεγγὲς βλέφαρον, ἡλίου τε φῶς,
ἴσον βαδίζει τὸν ἐνιαύσιον κύκλον.

[5]) Che questa particolarità si trovasse nel racconto di Prodico si può raccogliere anche da Temistio or. XXII ὥσπερ γὰρ Πρόδικος λέγει, καθημένῳ τῷ Ἡρακλεῖ ἐφ' ἡσυχίας, cfr. del resto Welcker Kl. Schr. II. 488 ss. Per questa ragione mi pare che il Welcker s'apponga quando a p. 484 nega che nelle scene dei due *λόγοι* d'Aristofane sia imitato il discorso di Prodico. Il punto di

lui e su quella che gli proviene dai genitori (27) εἰδυῖα τοὺς γεννήσαντάς σε κ. τὴν φύσιν τὴν σὴν ἐν τῇ παιδείᾳ καταμαθοῦσα. ἐξ ὧν ἐλπίζω κτλ.).

Per questo al fondo di questo insegnamento morale noi troviamo un Naturalismo eudemonistico che prepara l'etica naturalistica dei Cinici. Il prevalere della virtù ha la sua ragione in un dato naturale, cioè in quel processo di compensazione onde il piacere è neutralizzato dal languore, dalla sazietà e dalla decadenza prematura; in altre parole in un motivo che nasce della applicazione d'un ragionamento fisico o d'un calcolo naturale all' ordine morale. Ed è appunto l'ordine divino della natura per cui il vizio è pena e la virtù premio a sè stessa (27 ᾗπερ οἱ θεοὶ διέθεσαν. τὰ ὄντα διηγήσομαι); e su questa considerazione si fonda il tono parenetico di tutto l'Apologo, che Senofonte contrappone ad Aristippo[6]). Spira da tutto l'insieme del mito un aura di semplicità e di candore come da una scena di natura, che lo rendeva, come pare, facilmente accessibile ad un pubblico numeroso (Ib. II 1, 21).

Che tale fosse l'intuizione dominante nell' insegnamento di Prodico, apparisce anche dal concetto che a lui viene attribuito

---

vista morale è tutto diverso, ma bisogna notare che si ricollega però in parte il Logos Dikaios al motivo stesso dell' apologo or Prodico, in quanto vi è proposto Heracles come esempio (Nubb. v. 1051). Confr. Massimo Tyr. Dissert. 20, 1.

[6]) Questo spirito naturalistico dell' insegnamento di Prodico evidente nell' apologo di Heracles, ci è confermato da una notizia di Aristotele (Top. II, 6, 112 b, 22) e dello Scoliaste di Platone Schol. ad Pl. Phaedr. 267 B, (cfr. Xen. Mem. II, 1, 21; Plat. Protag. 337 b) dai quali sappiamo che Prodico aveva insistito sulla differenza fra la τέρψις, χαρά, ed εὐφροσύνη come forme diverse del piacere. cfr. Heinze, Der Eudäm. in d. Gr. Phil. 1884 p. 724 ss. Berichte d. Sächs. Gesell. 1884 p. 326 ss. Così il detto di lui riferito da Platone (Euthyd. 308 c) accenne ad una specie d'avversione a coloro che stanno fra i filosofi e gli uomini politici. Questa stessa tendenza naturalistica nell' Etica si riproduce anche nelle scuole anti-edonistiche che si ricollegano a Prodico, come questa di Antistene. Noi sappiamo difatti che Antistene era familiare di Prodico (Xen. Symp. IV, 62), e anche se non dobbiamo credere che avesse trattato gli stessi argomenti in uno scritto su Heracles e Mida, come pare probabile dopo le ricerche del Susemihl, Jahrb. f. Philol. 1887 H. 3, 4 p. 207—14, sebbene lo sostenga anche ora il Dümmler Akademika 1889 p. 156 ss. rimane sempre il fatto che Heracles era l'eroe favorito dei Cinici (Diog. VI, 16. 18)

nel Pseudoplatonico Erixia (397)[7]; cioè che della natura propria di ciascuno (ὁποῖοι ἄν τινες ὦσιν) dipende il buono o cattivo uso che gli uomini fanno delle cose, e che specialmente la ricchezza sia un bene solo per gli uomini saggi e virtuosi. E in questo stesso ordine di concetti si muoveva, per quanto si può argomentare dalle sparse notizie che ne abbiamo, lo scritto di Prodico sui beni dell' agricoltura[8]. L'oggetto sembra ne fosse una rappresentazione d'una vita semplice, vicina alla natura primitiva, e un elogio della vita domestica ed agreste, la cui sostanza dovè esser poi riprodotta negli scritti dei Socratici, e sopratutto nell' Economico di Senofonte e in quello di Antistene (D. L. VI, 18). Sembra che Prodico vi ricollegasse il culto, i misteri religiosi e la benevolenza degli Dei verso gli uomini alla semplicità della vita campestre, della quale celebrava la bellezza e l'onestà, con quel senso quasi idillico delle origini e quella aspirazione all uno tempo antico, che trasparisce non solo dalle Baccanti di Euripide, che una tradizione antica fa discepolo di Prodico[9], rappresentante il trionfo dei pri-

cfr. Welcker Kl. Schr. II, 483, che son quelli a cui allude Platone nel Filebo. Del resto noi sappiamo che i Cinici, che Platone e Aristotele chiamano ἀπαίδευτοι, negavano ogni valore alla educazione e alla cultura, e come più tardi gli Stoici, segnano una restaurazione del principio di natura.

[7]) La contradizione che vi è fra questo concetto e la dottrina espressa da Prodico poco dopo (398 c) dimostra solo la poca autorità che ha questo scritto come fonte storica. L'annoverarlo coll' Axioco alla letteratura cinica, come fa il Dümmler, Akademika p. 78, mi sembra per lo meno ardito.

[8]) Themist. Orat. XXX p. 349 Πλησιάζομεν ἤδη ταῖς τελεταῖς κ. Προδίκου σοφίαν τοῖς λόγοις ἐγκαταμίξομεν· ὃς ἱερουργίαν πᾶσαν ἀνθρώπων κ. μυστήρια κ. πανηγύρεις κ. τελετὰς τῶν γεωργίας καλῶν ἐξάπτει, νομίζων κ. θεῶν εὔνοιαν ἐντεῦθεν εἰς ἀνθρώπους ἐλθεῖν κ. πᾶσαν εὐσέβειαν ἐγγυώμενος, cfr. Welcker, 496 s. Strümpell, Gesch. d. theor. Phil. p. 14 s. Siebeck. Unters. z. Phil. d. Gr. 2 A. 1888 p. 37.

[9]) Gell. Noct. A. XV, 20, 4. Aristoph. Ran. 1188. cf. Dümmler, Akademika, 61, 257.

E così intendiamo il modo onde Prodico spiegava l'origine dei culti e delle religioni che rivela in lui lo studio delle origini umane. Egli ne ricercava le origini nelle lontane oscurità del periodo preistorico. Gli uomini primitivi divinizzarono, secondo lui, tutto ciò che loro era utile; onde il pane era adorato come Demeter, il vino come Dionysos, il fuoco come Hefestos ecc. (Cic. nat Deor. I, 42. 118. Sext. Emp. Math. IX. 18; 15 s.) cfr. Welcker, op. c. 520 ss. A cui è da aggiungere Philodem. De Piet. Jr. c. 10. Doxographi

mitivi culti dionisiaci, ma anche nel frammento 1 (Nauck), dove il poeta vagheggia l'antica vita dell' Attica, l'età dei successori d'Eretteo. S'intende quindi come Prodico, secondo che apparisce dall' Axioco pseudoplatonico e forse anche, secondo la congettura del Welcker[10]), dalla parodia d'Aristofane nella Parabasi degli Uccelli, in contrapposto a questa beatitudine delle origini, si rappresentasse come infelice la vita umana attuale.

Anche nella questione filologica sulla origine dei nomi, che aveva parte nell' insegnamento di Prodico (Cratyl. 384 b), sembra che questi sostenesse l'origine naturale non già dall' uso[11]). La sinonimica derisa da Platone aveva fondamento nell' etimologia dei vocaboli, cioè la dottrina per cui ognuno di essi esprime naturalmente una cosa sola, e ciò per una somiglianza che corra fra il suono e la cosa espressa; sicchè si debbano distinguere accuratamente gli uni dagli altri. La ragione dei nomi era quindi per Prodico non dall' uso (νόμος), ma dalla natura (φύσει ὀρθότης ὀνομάτων).

Ma una chiara e riflessa antitesi fra la natura e il νόμος, fra il diritto naturale e il diritto positivo, la troviamo rilevata per primo da Ippia, che ben può dirsi, per questo rispetto, l'Ugo Grozio dell' antichità. Allo spirito greco non poteva sfuggire che il segno della natura anche nell' ordine morale è l'universalità e l'immutabilità. Quel pensiero che aveva fino a qui mirato a cogliere nella sparsa varietà dei fenomeni naturali l'unità sottostante, doveva esser disposto a tentare da prima di scoprire anche nella vita umana

Graec. 544 b. Ed Epiph. Haeres. III, 21. Doxogr. p. 591. Non mi pare quindi che questa spiegazione naturalistica delle religioni di Prodico debbe esser messa insieme colle negazioni religiose degli ultimi Sofisti come fanno lo Zeller op. cit. I, 1012 e il Köstlin op. cit. I, p. 226, bensì piuttosto si colleghi allo stesso principio di spiegazione che troviamo anche in Democrito e più chiaramente a una dottrina Orfica Abel, Orphica 1885 fr. 160—62 p. 216. cfr. O. Kern Archiv II, 3. p. 389. Dümmler. Akad., 162 ss.

[10]) cfr. all' incontro Dümmler, Akad. 157 s.

[11]) Un resto di questi studi di Prodico sul linguaggio ci è conservato da Galeno De Pot. phys. 2, 9, al qual frammento il Dümmler op. cit. p. 159 ricollega il Pseudoippocrate De Nat. hom. c. 5 (VI, 40 L.) e De Carn. c. 4 (VIII, 588 L.).

il fondamento unico posto anche quivi della natura. D'altra parte i costumi, le tradizioni dei differenti popoli presentavano una infinita varietà. Le narrazioni dei logografi avevano richiamata l'attenzione sopra questi contrasti e in qualche modo avevano preparata la via alla Sofistica[12]: e sebbene la narrazione erodotea sia penetrata del sentimento che vi è una legge morale superiore alle nazioni, pure Erodoto ripete il detto di Pindaro che „il Nomos è re", quando narra che a Dario i Greci rifiutarono di mangiare le carni dei loro morti mentre gl'Indiani avevano sdegnato di arderle (Her. III, 38)[13]. Nè solo la varietà delle leggi e delle istituzioni presso i vari popoli, ma la variabilità loro nel moto accelerato delle nuove democrazie, e nella rivalità politica fra gli stati greci pareva stette a provare contro alla loro autorità riconosciuta fino a qui.

Tutti questi motivi suggerivano naturalmente l'idea che le istituzioni sociali sieno un prodotto artificiale e che in esse stia il germe delle discordie fra gli uomini. Ora Ippia, così erudito nella storia dei popoli, aveva trovato appunto e nelle condizioni del suo tempo e nella cultura propria il motivo della sua dottrina, ch'egli esprime nel Protagora (377 b. s) „o cittadini qui presenti, io penso che tutti siate affini, familiari e compaesani per natura, non per legge: poichè il simile è per natura affine col simile, ma la legge, tiranna degli uomini, in molte cose fa violenze contro la natura"[14]. E la ragione ne è questa che la politica anche per lui, come diremmo oggi, divide gli animi che la natura aveva uniti, che il diritto positivo non è che una degenerazione della natura. Egli vagheggia quindi la vita umana nelle sua condizione primitiva, cioè quale è data dalla φύσις, non come è formata dalla vita civile. Onde nell' Ippia Maggiore 282 A dice a Socrate εἴωθα

---

[12]) Diels in Hermes XXII, 58 ss.

[13]) Herod. III, 38 νομίζουσι (οἱ ἄνθρ.) πολλόν τι καλλίστους τοὺς ἑωυτῶν νόμους ἕκαστοι εἶναι.

[14]) Protag. 337 c. Ὦ ἄνδρες . . οἱ παρόντες, ἡγοῦμαι ἐγὼ ἡμᾶς συγγενεῖς τε κ. οἰκείους κ. πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ. τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται.

μέντοι ἔγωγε τοὺς παλαιούς τε κ. προτέρους ἡμῶν προτέρους τε κ. μᾶλλον ἐγκωμιάζειν ἢ τοὺς νῦν κτλ.. e ai Lacedemoni, durante il suo soggiorno in Sparta, afferma di aver narrato (285 d) l'origine degli eroi, degli uomini, e della città. o cioè tutta la storia dell' antichità (ἀρχαιολογία). E quando Socrate lo costringe a riconoscere che le leggi furono costituite per il bene degli stati (284 d ss.), e che le cose più utili sono quindi anche le più legittime (τὰ ὠφελιμώτερα νομιμώτερά ἐστι 285 a), implicitamente presuppone che la legge sia opera di convenzione (θέσις) riflessa[15]). Onde accetta bensì da Socrate la distinzione fra le leggi positive, e ciò che è legittimo o legge in sè stesso (νόμιμον τε καὶ νόμος), ma soggiunge che sia propria di chi sa e frutto di ragione accorta (284 d. e), mentre il volgo (οἱ πολλοί) accetta il νόμος così come è costituito dei legislatori.

A scuoprire quindi la regola naturale del diritto egli paragonava le leggi di nazioni diverse, scegliendo ciò che hanno di comune, come fondamento di un sistema etico. Codesto aspetto del pensiero d'Ippia apparisce dal dialogo di lui col Socrate (Mem. IV. 4, 5—25), nel reciso contrasto fra la dottrina di Socrate che identifica il giusto col legale (νόμιμον) e quella d'Ippia che non ammette una tale identità. Ambedue riconoscono nelle leggi positive il fondamento naturale, gli ἄγραφοι νόμοι di Sofocle. Ma differiscono poi in ciò che mentre per Socrate la legge positiva comanda in quanto è legge, nel suo valore formale, per Ippia invece vale nel suo contenuto cioè nella misura secondo cui s'accorda colla legge naturale. Onde mentre il Critone ci presenta Socrate morituro devoto alle leggi della patria e in atto di smentire il suo utilitarismo teoretico[16]), come una anticipazione vivente dell' esi-

[15]) Hipp. Maj., 284 d. τίθεται μὲν, οἶμαι, ὠφελείας ἕνεκα, ἐνίοτε δὲ καὶ βλάπτει, ἐὰν κακῶς τεθῇ ὁ νόμος. — ὡς ἀγαθὸν μέγιστον πόλει τίθενται τὸν νόμον οἱ τιθέμενοι. Che nella figura d'Ippia in questo dialogo si nasconda Isocrate, come vuole il Dümmler Akad. 56 ss., non so consentire, perchè è innegabile che alcuni tratti si riferiscono all' Ippia storico: come l'allusione al λόγος parenetico d'Ippia (286 a), e l'altra (285 b s) agli studi astronomici e geometrici di lui, che in nessun modo si adatterebbero ad Isocrate.

[16]) Come ben rileva lo Ziegler. Gesch. d. Eth. I, 61. Philos. Monatsh. 1888 p. 451. Il tentativo dell' Heinze, Eudäm. in d. Griech. Phil. 1883, p. 752

genza morale dell' imperativo Kantiano. Ippia riesce alla opposizione fra la legge positiva e la natura: poichè quella, che è un prodotto della storia, è nata per una volontaria convenzione umana, e non è che un precetto convenuto di comune accordo fra i cittadini e tradotto in iscritto[17]). Ma l'autorità sua gli pare venga meno quando coloro che l'han posta la riprovano e la mutano[18]). Il segno delle leggi di natura, o leggi non scritte è invece il ritrovarsi di esse in ogni paese[19]) e perciò non sono opera umana ma divina[20]).

Gli scritti e l'insegnamente d'Ippia erano, come sembra, ispirati da questa dottrina, da cui esce il concetto cosmopolitico dei Cinici e degli Stoici[21]). Il discorso parenetico di Nestore al giovine Neottolemo su ciò che sia bello il fare, doveva, al pari dell' apologo di Prodico, presentare un quadro della semplicità della vita antica (Hipp. Maj. 286 A). Lo stesso apparisce dal proposito espresso in un suo frammento (presso Clem. Strom. VI, 624 A) di comporre dagli antichi poeti o prosatori, greci e barbari, un' opera attraente per varietà e novità; quella stessa forse che Ateneo (XIII, 609 a) cita col titolo *συναγωγή*[22]); e molto più da un altro, conservato da Stobeo[23]), nel quale egli afferma che la legge è in-

di dimostrare che gli ultimi atti di Socrate sono coerenti alla sua veduta utilitaristica mi sembra uno sforzo vano, come riconosce anche il Wundt, Ethik, 1886 p. 238.

[17]) Mem. IV, 4. 13. Νόμους δὲ πόλεως . . . . ἃ οἱ πολῖται, συνθέμενοι ἅ τε δεῖ ποιεῖν καὶ ὧν ἀπέχεσθαι ἐγράψαντο: che è la definizione di Pericle Mem. I, 2, 42.

[18]) Ib. 14.

[19]) Ib. 19 s. Ἀγράφους δέ τινας οἶσθα, ὦ Ἱππία. νόμους; 19. τούς γ' ἐν πάσῃ, ἔφη, χώρᾳ κατὰ ταὐτὰ νομιζομένους.

[20]) Ib. 19. θεοὺς οἶμαι τοὺς νόμους τούτους τοῖς ἀνθρώποις θεῖναι. cfr. 24, 25.

[21]) V. i frammenti d'Ippia in Müller Fragm. Histor. Graec. II p. 61 ss. Che le orazioni 75 e 76 di Dione Crisostomo sieno una elaborazione Cinica delle dottrine d'Ippia, come crede il Dümmler, Akad., 254, mi pare una ipotesi non dimostrata.

[22]) Il Müller (Fragm. II, 61) attribuisce invece questo frammento allo scritto d'Ippia intitolato Ἐθνῶν ὀνομασίαι (fr. 3—15).

[23]) Stob. Flor. 42, 10 da Plutarco. Ἱππίας φησὶν ὅτι δεινόν ἐστιν ἡ διαβολία, οὕτως ὀνομάζων, ὅτι οὐδὲ τιμωρία τις κατ' αὐτῶν γέγραπται ἐν τοῖς νόμοις ὥσπερ

sufficiente e non provvede a tutto, mentre nessuna legge punisce la calunnia che è un male assai peggiore del furto, e contro cui non vi ha difesa. Ippia avverte che l'ordine morale è ben più ampio che di quello sottoposto alla sanzione delle leggi.

Questa teoria si riflette anche nella figura d'Ippia. La polimathia di lui, di cui ci parlano Senofonte e Platone, non si circoscrive ad ogni specie di composizione letteraria, si estende anche alle arti della vita. E nei giuochi olimpici, dinanzi alla Grecia, egli si vantava che non si desse arte di cui non fosse esperto, non solo fra le più elevate discipline ma fra le umili arti della vita[24]). Ora questa versatilità di lui, tanto ammirata in Sparta, è quella che distingue le società primitive, e che i fautori dello stato di natura propugnarono in ogni tempo; poichè in quello stato ogni individuo deve cercare da sè la maggior possibile cultura. Quanto più risaliamo nelle tradizioni antiche, tanto più vediamo che l'ideale del sapiente è quello d'uno a cui nulla è negato, che tutto sa, tutto può: mentre, come ben vide Aristotele, la divisione delle funzioni e degli uffici è condizione e insieme frutto, e in ogni modo segno del viver civile. Se Ulisse era πολύτροπος, Pericle fu maestro solo nelle due arti, la politica e l'eloquenza, Demostene sarà solo di quest' ultima. È in fondo lo stesso ideale che rifiorisce nelle teorie educative di Rousseau e degli Enciclopedisti del sec. XVIII, che presentano un tipo di educazione fondata sulla sola natura[25]).

τῶν κλεπτῶν. Müller Fragm. Hist. Graec. II p. 63 fr. 14. Allo stesso ordine d'idee in difesa d'un ritorno alla natura possiam ricollegare l'altro frammento i Fr. 7 (Ib. 62) secondo cui sembra che Ippia avesse notato come il nome di τύραννος (e con esso, s'intende, la cosa) era di recente fattura, ed era entrato fra i Greci all' età d'Archiloco. Questo ci spiega perchè Ippia avesse sostituito il τύραννος al βασιλεύς pindarico.

[24]) Cic. De Orat. III, 32. Plat. Hipp. min. 363 c. cfr. Philostr. V. Phil., 176.

[25]) cfr. Benn The Greek Philos. I, 83, e Hildenbrand, Gesch. und Syst. d. Rechts- und Staatsphil. I, 1860 p. 77, il quale del resto non coglie il vero affermando che la negazione del valore di ogni società e di ogni vita politica presso i Sofisti, derivi dall' individualismo comune ad essi. Questo è vero solo degli ultimi non dei più antichi Sofisti, che alla vita sociale contrappongono una norma universale ricavata dalla natura.

Non si deve credere però che Ippia sia un conservatore e che il suo pensiero miri ad un ritorno verso l'antica tradizione aristocratica: nè lo potremo aspettare da una teoria che fiorisce in un epoca di largo e intenso movimento democratico. In quanto anzi assaliva le leggi positive degli stati a cui contrapponeva come norma morale la natura, conteneva un germe di profondi rinnovamenti sociali, e se non ancora sovversiva, era almeno molto liberale. L'applicazione di quel principio doveva condurre a distruggere le ineguaglianze delle classi sociali su cui si fondava la vita antica, e il concetto della abolizione della schiavitù doveva esser potentemente alimentato dalla idea che questa sia contraria alla natura. Per questo la schiavitù è combattuta dai sofisti, e come Alcidamante, scolare di Gorgia, disse che gli Dei fecero tutti liberi e la Natura nessuno fece schiavo[26]), così lo conferma la stessa critica di Aristotele, il quale espressamente combatte l'opinione di molti ai quali sembrava che il dominare gli altri sia un fatto contro natura, e che vi sieno schiavi solo per legge (νόμῳ), ma non per natura (φύσει). Onde la schiavitù è opera non di natura, ma di violenza[27]). A questa corrente d'idee liberali e innovatrici se ne associava naturalmente un altra, avversa all' antica idea aristocratica delle nobiltà della stirpe, o dell' εὐγένεια; ed un sofista Licofrone affermava che la nobiltà del sangue è un nome vano e in nulla evidente[28]). Il ritorno alla natura non era dunque nè aspirazione all' antica vita delle aristocrazie greche, nè una teoria astratta da potersi paragonare alle dottrine dei sentimentalisti inglesi del sec. XVIII[29]), ma come la teoria dello stato di natura di Rousseau e degli enciclopedisti francesi mirava a scendere nella vita, e precorreva da vicino un profondo rinnovamento sociale.

---

[26]) Rhet. I, 13. 1373 b. 18 ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν.

[27]) Arist. Pol. I, 3. 1253 b. 18 τοῖς δὲ παρὰ φύσιν [δοκεῖ εἶναι] τὸ δεσπόζειν, νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι, τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ'οὐδὲν διαφέρειν, διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον γάρ. cfr. Oncken, Staatslehre d. Arist. II, 32 s.

[28]) Plutarch. De Nobil. 18. 3 εὐγενείας μὲν οὖν ἀφανὲς τὸ κάλλος, ἐν λόγῳ δὲ τὸ σεμνόν. Aristotele presso Stob. 86, 24.

[29]) cfr. Leslie Stephen English Thought in the Eighteenth Century II, 1881 p. 449 ss.

Questa critica della schiavitù come istituzione sociale, e sopratutto l'avversione alla idea aristocratica della nobiltà, piuttosto che da una reazione contro i pregiudizi sociali, in fatto muoveva da una corrente avversa alla scuola della natura, la quale avrebbe ben potuto riuscire alla giustificazione della schiavitù e sopratutto dei privilegi nobiliari. Quel Licofrone che negava ogni valore alla nobiltà non era difatti seguace d'Ippia, ma, al pari d'Alcidamante, discepolo di Gorgia[30]); ed è quello stesso che secondo Aristotele, aveva detto la legge esser la „mallevadrice di giustizia (ἐγγυητὴς τῶν δικαίων[31]). Anzi Aristotele stesso, com' è noto. sosterrà la schiavitù come una condizione posta da natura[32]) e già Callicle nel Gorgia aveva detto che „per natura non è da uomo libero il soffrire ingiustizia, ma da schiavo, a cui è meglio il morire che il vivere, poichè non gli è lecito il soccorre a sè e ai suoi pari quando sia offeso e ingiuriato“[33]). Queste ardite dottrine non uscivano dunque della scuola dei partigiani della natura contro la legge sociale, ma dai fautori di questa contro la natura.

Ora codesta inversione dell' antitesi rilevata da Ippia per primo è quella che distingue il secondo gruppo di Sofisti (Gorgia e Protagora). Ma intanto il primo impulso a questo moto di pensiero liberale era venuto da coloro che distinsero nella vita umana il fondamento naturale, e ciò che è opera di consuetudine e di tradizione, e ne posero in luce i frequenti dissidi.

È naturale che i primi iniziatori di questo moto di pensiero non intravedessero le lontane consequenze sovversive a cui giunsero audacemente i sofisti della giovane generazione. Non sembra che Ippia volgesse la distinzione fra natura e convenzione sociale a difesa del dispotismo; piuttosto apparisce che egli e la scuola sua mirassero a dedurne una idea più conforme alle tendenze democratiche contemporanee, cioè l'idea cosmopolitica che precorre Anti-

[30]) Arist. Rhet. III, 3. Alex. Top. 209 e 222 (Zeller I[4], 960. 3).

[31]) Polit. III, 9. 1280b. 11 (ed. Susemihl). Alex. Soph. Elench. 310. a. 12. Metaph. 533, 18. Bonitz.

[32]) Polit. I, 4 e 5. cfr. VII, 3. 1325 a, 28. Oecon. I. 5.

[33]) Gorg. 483b. οὐδὲ γὰρ ἀνδρὸς τοῦτό γ'ἐστι τὸ πάθημα, τὸ ἀδικεῖσθαι, ἀλλ' ἀνδραπόδου τινός, ᾧ κρεῖττόν ἐστι τεθνάναι ἢ ζῆν κτλ..

stene e la Stoa. Egli, il Rousseau del suo tempo, ha fede che la moralità si fondi non sul calcolo dell' utile proprio, frutto della convivenza civile, ma sopra le primitive benevole inclinazioni naturali. Ma intanto aveva cominciato a gettare il discredito sul νόμος e sull Ethos sociale, ad attaccare in nome della natura tutto quell' insieme di principi e consuetedini che si incarna nello stato; il quale apparisce come una finzione sociale, dove le norme del dritto non sono che una permanente cospirazione di pochi contro a ciò che la natura dette a tutti gli uomini; cospirazione tanto più pericolosa in quanto che si nasconde sotto la veste del diritto ed è di fatto come sancita dello stato.

Ora codesta critica di uno dei termini della antitesi non poteva rimanere senza frutto. Basterà che altri volga le stesse armi della critica contro la natura come norma della vita morale, perchè da questa „mutua strage“ delle due opposte direzioni, per dirlo con Sofocle, si traggano le inevitabile conseguenze negative, e si elevi a solo giudice e misura anche nella vita morale e sociale l'individuo senza limiti e senza freni. E mentre alcuni nel senso di Callicle nel Gorgia, ritornando alla idea d'Ippia che sola la natura è norma della vita, troveranno nella natura stessa la giustificazione della violenza e del dispotismo, perchè in natura impera sola la forza; altri invece troveranno che la stessa vita sociale è la perfetta, sebbene dissimulata, applicazione di questo principio naturale, giacchè le leggi sono opera dei più potenti, che cospirano contro il bene di tutti. Ma a codeste estreme conseguenze non si arriverà se non per via della seconda fase del pensiero sofistico, cioè non prima che si sia formata una corrente di dottrine contraria a questo ritorno all' idea della natura. Il distaccarsi del pensiero da quella idea, prima che si giunga a contrapporre la sfera subiettiva all' ordine obiettivo delle cose, si manifestava da un lato nella sfiducia crescente verso la speculazione fisica, dall' altro nel contrapporre alla natura come principio morale, l'opera del costume e della vita civile. Questo è il terreno comune in cui si muovono, giungendovi da opposte vie, Gorgia e Protagora.

Che Gorgia abbia atteso, forse nella sua gioventù, agli studi fisici, e che a questo periodo sia dovuta la teoria dei colori che

gli è attribuita nel Menone platonico, e si collega alla fisica d'Empedocle, è reso assai probabile oggi dal Diels[34]). A questo periodo del suo insegnamente nel quale ebbe parte anche la Fisica seguì, secondo la verisimile ipotesi dal Diels, grazie forse alla critica di Zenone, un periodo di dubbio, il cui frutto fu appunto lo scritto „intorno alla natura". Ora che lo spirito di esso fosse la negazione non solo della antica fisica in generale, ma più specialmente della idea eleatica della natura, l'indica già il suo titolo περὶ φύσεως ἢ τοῦ μὴ ὄντος, ed apparisce chiaro dal metodo dell' argomentazione, e dalla distribuzione delle tesi[35]). In questa critica d'ogni conoscibilità del vero si spinse fino all' antitesi della tesi parmenidea, giungendo al resultato d'un estremo Nihilismo e agnosticismo. La distinzione che il Grote[36]) attribuisce a Gorgia fra la sostanza o il sostrato Noumenico, che secondo il critico inglese avrebbe solo negato agli Eleati, e il fenomeno che solo ammetteva, è straniera a tutto il pensiero antico prima di Platone, e tanto più a quello di Gorgia; poichè non solo le fonti antiche non accennano a questi limiti della sua negazione, ma ci offrono tali dati da poterla escludere. Nella ipotesi del Grote la argomentazione gorgiana avrebbe logicamente dovuto cominciare della seconda proposizione, cioè non che nulla sia, ma che l'essere vero e sostanziale non è conoscibile[37]).

È vero però che l'ultima prova della tesi di Gorgia confina, o meglio combacia perfettamente col relativismo di Protagora. L'incomunicabilità della conoscenza poggia tutta per Gorgia sulla ragione del più rigido individualismo sensistico[38]). La negazione gorgiana lascia solo l'adito alla sensazione individuale, che Prota-

[34]) Diels, Gorgias und Empedokles. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1881, p. 343 ss.

[35]) In qual modo più precisamente la dialettica negativa di Gorgia scaturisca dalle contradizioni della scuola eleatica l'ha posto in chiaro assai felicemente il Bäumker. Neue Jahrb. f. Philol. 1886, p. 560 s.

[36]) Grote, Histor. of Greece VI, 70.

[37]) cfr. le osservazioni dello Zeller I[4], 987.

[38]) De Mel. Xen. Gorg. 980 b 12 (ed Apelt 193) . . φαίνεται δ' οὐδ' αὐτὸς αὑτῷ ὅμοια αἰσθανόμενος ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ἀλλ' ἕτερα τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ὄψει, καὶ νῦν τε καὶ πάλαι διαφόρως· ὥστε σχολῇ ἄλλῳ πᾶν ταὐτὸ αἴσθοιτό τις.

gora poneva a misura e centro di tutte le cose. Esclusa la possibilità d'una conoscenza obiettiva della natura, non rimane che l'opinione che qualchecosa vi sia o che le cose sieno in quanto e come appariscono[39]); e poichè codesto φαίνεσθαι, se si fa una esatta riduzione degli elementi conoscitivi, ha le sue ultime radici nel soggetto così questo è il solo che sornuoti in tanto naufragio. D'altra parte la negazione teoretica si converte in una affermazione pratica; poichè alla praxis basta la semplice δόξα, la quale si può trasformare in convinzione per via della Retorica[40]). Gorgia rinunziando quindi alla φύσις, trovava aperta la via all' arte del persuadere. o meglio ad una delle tre arti del persuadere che si distinguono nell' Encomio di Elena che porta il suo nome (Helen. § 13): ed egli stesso vuol esser considerato non già come un Sofista, bensì come un Retore (Plat. Gorg. 449 A).

Tutto questo ci fa intendere quale posizione abbia preso Gorgia difronte all' obiettivismo di quelli che si potrebber dire i fisiocrati del suo tempo, e al naturalismo precedente e contemporaneo. La tecnica del suo stile, così artificioso e fiorito[41]), mostra di per sè quanto egli si tenesse lontano da tutto quello che è semplicità di natura. E se non abbiamo dati per affermare ch'egli si pronunziasse nella questione intorno al rapporto fra la φύσις e il νόμος nella vita umana[42]), pure il suo punto di vista ci fa intendere come egli, anche per questo rispetto, si ravvicinasse alla tendenza di Protagora.

Che il relativismo di Protagora nella teoria della conoscenza debba essere inteso come un rigoroso subbietivismo o individualismo. secondo che vien presentato nel Teeteto da Platone che lo ricollega alle dottrine degli estremi eraclitei (Cratilo), è stato bensì negato dopo il Grote[43]), negli ultimi anni da alcuni critici, e sopratutti dal

[39]) Palam. 24. τό γε δοξάσαι κοινὸν ἅπασι περὶ πάντων. Così la scuola eleatica finiva al punto di dove era partito Senofane. fr. 14. Karsten . . δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

[40]) Diels, Sitzungsb. d. B. Ak. 1884 p. 360s.

[41]) Sul γοργιάζειν cfr. Diels. Op. cit. 364 ss.

[42]) Come fa il Benn, Greek Philos. I, 96.

[43]) Grote, Plato and the other comp. of Socr. II, 325 ss.

Laas e dall' Halbfass[44]); i quali nella celebre formula di Protagora che fa l'uomo misura di tutte le cose non trovano espresso che tale sia l'individuo o il soggetto singolo, ma solo che l'uomo in generale sia il centro e la misura dell' universo. Poichè non è qui il luogo di discutere a fondo questa interpetrazione recente, e dimostrare che l'esposizione platonica, come noi ancora fermamente crediamo[45]), presenti ben distinte le parti originarie della dottrina storica di Protagora, dagli svolgimenti speculativi che Platone ne ricava con magistrale e insuperata potenza, giova al nostro fine solo rilevare come il significato generico ed ampio attribuito a quella formula, se è inesatto nel rispetto teoretico, ben risponde invece alle dottrine etiche di Protagora. Nella controversia sui rapporti fra la natura e il costume o la vita civile, egli prende parte per questa, e rivolge le sue armi contro i fautori della natura, mostrando ad essi che quella costanza ed universalità che le attribuiscono rispetto a ciò che è opera e artificio umano, non è che una illusione, poichè anche la natura è in preda a una vicenda che mai non resta, e tanto ne sappiamo per quanto ce ne attesta il nostro sentire[46]). Che il discorso sulla virtù civile tenuto da Protagora nel dialogo platonico che porta il suo nome sia una critica delle teorie di Prodico e sopratutto d'Ippia, ce lo fa pensare già l'allusione ironica a quei sofisti che riconducono i giovani allo studio delle arti e delle scienze fisiche e alla quale Platone aggiunge le parole „e insieme diede una occhiata a Ippia“[47]); e il fatto stesso che Prodico e Ippia sono presenti a questa allocuzione. La quale è poi in sè stessa tutta una confutazione delle teorie anticivili e naturalistiche di Ippia.

Prima che Prometeo, secondo il mito di Protagora, rapisca

---

[44]) Laas, Idealismus und Positivismus 1879 I. p. 26 ss. Halbfass, Die Berichte des Plat. u. Arist. über Protag. Leipzig 1882. cfr. Laas in Vierteljahrs. f. wiss. Phil. 1884 p. 479—97.

[45]) Vedi la critica acuta della tesi dell' Halbfass in Natorp, Forschungen. 1884 p. 1—62. Meno risoluto si mostra il Sattig in Zeitschrift f. Phil. 1885 p. 275—320, 1886 p. 1—31. cfr. B. Münz, Protagoras und kein Ende. Zeitschr. f. Phil. 1888 p. 109—125. cfr. L. Stein, Die Erkenntnisstheorie der Stoa. Berlin 1888.

[46]) Benn, The Greek Philosophers II, p. 87 s.

[47]) Protag. 318 E καὶ ἅμα εἰς τὸν Ἱππίαν ἀπέβλεψεν.

il fuoco ad Hefestos e a Minerva l'arte del sapere, non vi era vita civile (321 d). Fatto partecipe della sorte divina, l'uomo riconosce gli Dei (allusione questa e critica, io credo, della teoria di Prodico) e articola le prime voci. Ma non è ancora sorta colle città la vita civile (323 b). Siamo ancora allo stato di natura che Protagora „ci rappresenta come un bellum omnium contra omnes". „Si danneggiavano fra loro non avendo l'arte civile, talchè di nuovo dispersi perivano"[48]). Giove quindi per salvare gli uomini manda ad essi per mezzo di Hermes il rispetto e la giustizia (*αἰδὼς* e *δίκη*[49]), dalle quali virtù nascono gli ordini civili, e l'amicizia fondamento del vivere sociale; poichè, come dice, non nascerebbe le città se di queste due virtù tutti quanti non partecipassero[50]).

Nè si creda, come fa l'Harpf[51]), che Protagora fondi perciò la sua etica sopra una specie di senso morale di natura, al modo dell' Hutscheson. In questo egli differisce del moralista inglese che mentre per questi il moral sense è natural sense, per lui questo senso è formato colla vita civile. Ora a questo problema delle origini della virtù civile, se ne collega per Protagora intimamente un altro che concerne la natura e l'esistenza stessa della professione dei sofisti, maestri di virtù. Se questa, come credeva Ippia, è un dato naturale innato, a nulla giova ed è assurdo l'insegnarla. Perchè questo insegnamento sia possibile, è necessario dimostrare

---

48) 322 b. *ἠδίκουν ἀλλήλους ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην, ὥστε πάλιν σκεδαννύμενοι διεφθείροντο.*

49) cfr. Bonghi. Note al Protagora 1882 p. 255—61. L. Schmidt, Eth. d. alten Griech. I, p. 168 ss. 1882. Non è stato avvertito che io sappia, che già Protagora (323 c) prima di Aristotele aveva riconosciuto che la distribuzione degli uffici è condizione essenziale della vita civile.

50) 322 d. *οὐ γὰρ ἂν γένοιντο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν* 323 a. *παντὶ προσῆκον ταύτης γε μετέχειν τῆς ἀρετῆς, ἢ μὴ εἶναι πόλεις.*

51) Harpf, Die Ethik d. Protagoras. Heidelberg 1884 p. 14 s., il quale s'inganna facendo di Protagora un fautore del naturalismo etico. Lo prova la stessa osservazione ch'egli fa p. 15 sulla chiusa del mito di Protagora, che rivela le tendenze democratiche di lui. Se Hermes dà a ciascuno le tendenze etico-sociali, è la vita civile dunque che tutti aguaglia in perfetto comunanza. Del resto la tesi dell' Harpf, che s'accorda anche colla interpetrazione del Dümmler Akademika, 251, è confutata da tutto quello che vien dopo nel discorso di Protagora.

che la virtù sia acquisita, sia frutto d'esercizio, d'una disciplina, e che l'animo vi si possa educare. Ed ecco quello che Protagora dichiara di voler dimostrare a Socrate[52]). E in primo luogo ne è una prova per Protagora la pena pubblica, ch'egli con mirabile penetrazione[53]) considera come un motivo d'intimidazione per l'avvenire piuttosto che come punizione per un misfatto trascorso, poichè non renderebbe mai il fatto non avvenuto (324 b); la qual cosa è segno che, secondo l'opinione comune, la virtù è frutto di educazione (παιδευτὴν εἶναι ἀρετήν Ib.), ed è un bene che s'acquista per via di diligenza, d'esercizio e d'insegnamento[54]). Su questo punto Protagora è interamente d'accordo con Socrate, nè dubita, proseguendo nel suo discorso, di rilevare come la vita privata e la vita pubblica del cittadino greco sia tutta un insegnamento di virtù (325 d—325 E) e un efficace sistema di educazione.

La quale osservazione gli porge il destro di ritornare ancora contro la teoria dello stato di natura, paragonando la vita civile a quella di uomini che non hanno nè educazione, nè tribunali. nè leggi nè forza alcuna che li costringa interamente a curar la virtù, ma siano una specie di selvaggi, come quelli che un tempo Ferecrate il poeta aveva presentati alle Lenee[55]). Con fine ironia Protagora rassomiglia gli uomini, quali se li fingevano Ippia e i fautori dello stato di natura, al coro dei misantropi in quella commedia (ib.); nè forse è lontano dal vero il supporre che in questa stessa commedia, rappresentata nel 421, codesto coro dei misantropi che, fuggendo la vita civile nelle solitudini incontravano i selvaggi, fosse una caricatura di questa scuola politica dei Rousseau e dei Diderot di quel tempo, qui combatutti da Protagora. Si ponga

---

[52]) 323 c. ὅτι δὲ αὐτὴν (sc. ἀρετὴν) οὐ φύσει ἡγοῦνται εἶναι οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ διδακτόν τε κ. ἐξ ἐπιμελείας παραγίγνεσθαι ᾧ ἂν παραγίγνηται, τοῦτό σοι μετὰ τοῦτο πειράσομαι ἀποδεῖξαι.

[53]) Grote, Plato and the other comp. of Socr. II, p. 41. Schmidt op. cit. II, 258.

[54]) Protag. 323 c. ὅτι δὲ αὐτὴν (δικαιοσύνη κ. πολιτικὴ ἀρετὴ) οὐ φύσει ἡγοῦνται εἶναι οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ διδακτόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παραγίγνεσθαι. È facile pensare come queste parole colpiscano Ippia, che è presente. Ib. d. ὅσα δ' ἐξ ἐπιμελείας κ. ἀσκήσεως κ. διδαχῆς οἴονται γίγνεσθαι ἀγαθὰ ἀνθρώποις, κτλ.

[55]) 327 c. d.

mente al fatto che, come tutto fa credere, il mito di Protagora nel dialogo platonico, è probabilmente un estratto, o almeno è scritto nello stesso ordine d'idee di quello che sappiamo aver composto Protagora col titolo περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως; e che forse era una critica delle teorie correnti sullo stato di natura[56]).

Così intesa ad ogni modo l'orazione di Protagora, come una confutazione delle teorie dei naturalisti contemporanei e come una apologia del νόμος e della πόλις, sparisce ogni differenza fra la teoria da lui espressa in quel dialogo, e quella che è posta in bocca sua nel Teeteto platonico, che a molti critici sono parse così inconciliabili, da doversi o negare la fedeltà storica della prima, come ha fatto lo Steinhart[57]), o quelle della seconda come ha fatto lo Schanz[58]). V'è anzi un intimo nesso logico fra l'una e l'altra, e un fondamento comune in ciò che solo lo stato e la legge civile determina ciò che è bene, e che il giusto, come direbbe Socrate che fin qui è d'accordo con Protagora (Xenoph. Mem. IV. 4), è ciò che è legittimo, o legale.

Le due dottrine morali poste in bocca a Protagora s'integrano l'una coll' altra. Nel Protagora è rilevata la origine della virtù umana nella vita civile, e dimostrata la possibilità d'insegnarla e di svolgerla colla educazione. La vita sociale e lo stato vi era presentata come la vera forza educatrice dell' individuo. Protagora non cercava, come Socrate, che cosa la virtù sia; gli bastava il trovarla già fissata e quasi sancita dall' autorità del re Nomos, come ben nota il Grote[59]). Ora la difesa che Protagora fa di sè stesso nel Teeteto (166 A — 168 C) dimostra come lo stato

---

[56]) Su questo titolo Frei, Quaestiones Protagoreae, Bonn 1845 p. 182ss. Köstlin, Gesch. d. Ethik I, 1887 p. 221. Non so perchè lo Zeller crede il mito di Protagora derivato piuttosto dello scritto di lui sulla Politia.

[57]) Steinhart, Platon's Werke I, p. 422.

[58]) Schanz, Beiträge z. vors. Philos. p. 110. cfr. invece Peipers, Erkenntnissth. Platons p. 548. Archer-Hind, The Theaetetus of Plato, Oxford 1883 p. 91. Steinhart, Op. cit. III, 36. La conciliazione a cui ricorre lo Schuster, Her. von Eph. p. 323 mi pare un sottile ma vano espediente.

[59]) Grote, Plato II, 72 s. Questa fede di Protagora nella legge politica è un altro punto di contatto, meno avvertito, con Eraclito, di cui si ricordi il frammento 100 (Byw.).

si faccia norma della vita morale per mezzo delle leggi; e che in questa la vera misura è la legge o come egli la chiama la δόξα πόλεως. Ciò che è giusto ed onesto è tale perchè determinato dalla πόλις: poichè, come egli dice, quali paiono ad ogni città le cose giuste ed oneste, così anche sono per essa finchè le reputi tali[60]). In quanto dunque ogni stato determina ai suoi cittadini ciò che è legittimo o giusto, in tanto, come dice altrove, non si dà uno più saggio dell' altro, nè da privato a privato, nè da città a città[61]). Se non che come nel Protagora aveva detto che non ogni piacere è bene, così anche delle leggi civili le une, se non più vere, possono ben essere più utili agli stati delle altre. E qui appunto entra l'opera del sapiente, il quale a guisa del medico che raddirizza le sensazioni dell' ammalato e le rende migliori (167 A ss.), nel campo morale e politico sa per mezzo della educazione, corregere e migliorare le disposizioni, e agli stati suggerire ciò che è migliore e più utile (172 AB), riuscendo così a far mutare l'opinione dello stato o la legge (167 C — 177 D). Entro la cerchia della Poli, e finchè è in vigore una legge, la giustizia (δίκαιον) ha un valore assoluto. Ma non lo ha in realtà, in quanto poggia sopra un dato naturale[62]). L'elemento morale si risolve dunque in una posizione (θέσις), dipende da una autorità, o da una convenzione politica[63]).

Alla stessa tendenza si collegavano, come sembra, le dottrine grammaticali e filologiche di lui. Che anche nella questione così agitata fra i Sofisti, se si dia un φύσει ὀρθόν o un νόμῳ ὀρθόν, Protagora propugni quest' ultima opinione, e non già la prima come crede lo Schuster[64]), risulta non solo dal Cratilo platonico, dove

---

[60]) Theaet. 167 c. ἐπεὶ οἷά γ' ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια κ. καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ.

Non so come l'Archer-Hind, The Thaet. of Plato p. 98 trovi così naturale il passaggio dal relativismo individuale nell' etica accennato al 157 d. a questo relativismo politico.

[61]) 168 b. 172 A. cfr. Münz, Zeitschr. f. Philos. 1888 p. 121 s.

[62]) 172 b. οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον, ἀλλὰ τὸ κοινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθὲς τότε ὅταν δόξῃ κ. ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον. 177 c. d.

[63]) Laas, Idealismus und Positivismus II, p. 2 ss. 1882.

[64]) Schuster, Heraklit. p, 323 ss.

l'autorità di Protagora viene appunto associata alla tesi d'Ermogene, cioè dell' origine convenzionale del linguaggio, ma ancora dal Protagora, nel modo con cui sopra è stato interpretato il mito contenutovi. Come Protagora vi ha dimostrato in forma narrativa che la giustizia non è da natura ma d'origine civile, cioè quello stesso che è affermato dal Teeteto (167 C), così le prime voci nascono quando l'uomo, uscito dallo stato selvaggio di natura, si avvia a vita civile[65]). La dottrina che dà al linguaggio un fondamento obiettivo nella natura non poteva esser quella di chi ammetteva che ciascuna cosa è a ciascuno come gli appare.

È però vero che questa specie di normalismo esteriore in morale mal s'accorda col soggettivismo conoscitivo di Protagora; e noi ci sentiremmo tentati, per amore di coerenza, ad interpretare la formula dell' homo mensura al modo del Laas e dell' Halbfass, attribuendo a Platone l'interpetrazione strettamente individualistica di essa, se troppe gravi ragioni non ce ne dissuadessero. Piuttosto diremo che Protagora non osò applicare ai fatti morali lo stesso criterio audace della subièttività, o non ne misurò le conseguenze[66]). Una tale riserva rispetto all' ordine pratico è un fatto che si ripete bene spesso nelle storia del pensiero umano; e il costruire il mondo morale sopra un fondamento diverso da quello su cui poggia l'ordine conoscitivo, come è ben noto, è anche la posizione del Kantismo, la quale ben si può ravvicinare a quella di Protagora[67]). Ora questi a cui, come sofista, stanno sopratutto a cuore gl'interessi pratici, come prova il Protagora e la stessa sua difesa nel Teeteto, trova anche nel subiettivismo un elemento positivo che può esser principio d'una teoria etica e fa sentire alla scuola dello stato di natura che la vita morale sussiste di per sè perchè fattura dell' uomo e opera propria dello spirito.

Ma se non vi ha una connessione intima vi ha almeno una

---

[65]) Protag. 322 A. ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν διὰ τὴν [τοῦ θεοῦ] συγγένειαν ζῴων μόνον θεοὺς ἐνόμισε . . . . ἔπειτα φωνὴν καὶ ὀνόματα ταχὺ διηρθρώσατο τῇ τέχνῃ κτλ.

[66]) Frei, Quaest. Protag. p. 113. Benn, Greek Philos. I, p. 88. Münz, Zeit. f. Phil. 1888 p. 122 ss.

[67]) Harpf, Ethik d. Protag. p. 40—57.

corrispondenza esteriore quasi di simmetria fra il normalismo morale e il subiettivismo teoretico di Protagora; poichè la relatività del conoscere fa riscontro alla relatività delle norme morali secondo le diverse legislazioni degli stati e secondo i diversi tempi. E sopratutto s'accordano in questo, che ambedue son dirette contro la teoria della natura come norma morale. Quanto più anzi è incoerente la riserva di Protagora nell' applicare all' etica l'estremo individualismo, tanto più è evidente in lui la tendenza ad accentuare contra Ippia, l'idea del Nomos e della Polis, e l'inclinazione alla statolatria, e a propugnare, egli l'umanismo del suo tempo, una educazione classica contro l'educazione scientifica seguita dal suo rivale. Mentre Ippia raccomanda il ritorno alla semplicità della natura, Protagora il democratico ha fede nell' educazione e nella vita sociale. Non senza ragione Pericle, come pare, aveva affidato a lui, autore d'un libro sullo stato, di dar leggi alla città di Thurii[68]).

Così la vena scettica di Protagora che muovendo della teologia, e investendo le discipline fisiche (Metaph. III, 2, 998 a. 3. Soph. 232 d), si estendeva ad ogni scienza, si era poi arrestata dinanzi ai problemi morali, la cui soluzione egli trovava già data nelle leggi positive per ogni stato. E. come appare da Aristotele[69]) non aveva estesa la regola del f a r migliore il discorso peggiore all' ordine delle idee morali. La misura delle cose non è il volere degli Dei la cui esistenza è incerta (D. L. IX, 51, Thaet. 162 d.), non uno stato ipotetico di natura, ma solo il soggetto quanto al conoscere, solo la legge quanto all' operare. Gorgia, mostrando le contradizioni intime della idea della natura, aveva intitolato il suo libro περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ μὴ ὄντως; Protagora, campione dell' umanità civile, intitola il suo Ἀλήθεια ἢ περὶ τοῦ ὄντος.

In questa corrente d'idee Protogora fu seguito da una folla d'altri sofisti. Licofrone che, come dicemmo, aveva chiamata la legge la „mallevadrice della giustizia". Eveno di Paros che aveva scritto sulla virtù umana e politica[70]), tutti si collegano, come pare,

[68]) Eraclide Pontico presso Diogene IX, 50.

[69]) Rhetor. II, 24.

[70]) Apol. 20 A. Phaedr. 267 A. Phaed. 60 d. Spengel, Συναγ. τεχνῶν,

a questa teoria, che troviamo riprodotta dal grande storico del tempo. L'effetto che queste idea ebbero sul pensiero di Tucidide ci è manifesta nell' introduzione della sua storia. L'antichità è da lui pure presentata come una storia di barbarie, di solitaria e selvaggia violenza, e solo in un periodo assai recente Atene da questa oscura condizione è uscita, per lui, alla luce e alla gloria del suo tempo[71]). E anche nella orazione funebre che egli pone in bocca a Pericle la gloria leggendaria d'Atene, così celebrata dai logografi e dagli oratori, è appena accennata con fuggitiva allusione, e tutta la luce è raccolta sulla presente vita civile[72]). Da Eschilo e da Erodoto, il poeta e lo storico delle origini, siamo passati ad un realismo politico che da un lato s'accordava colle nuove dottrine della scuola di Protagora, e dall' altro rispondeva alle tendenze del tempo che piegava a democrazia.

C'era senza dubbio nella teoria del Nomos sovrano (o della *δόξα πόλεως*) la tendenza ad una politica liberale[73]). Protagora non era un conservatore, perchè il Nomos ch' egli voleva non era una immutabile tradizione; bensì una creazione umana, capace di mutamento e di perfezionamento. C'era nella dottrina di lui quella stessa tendenza che penetrava la politica moderatamente liberale di Pericle, e che, come suole, apparve invece conserva-

---

92 Bergk.. Lyr. Graec. p. 474—79. Ueberweg-Heinze, Grundriss I[7], 1886 p. 103, Zeller I[4], 961. Si veda specialmente quanto dice sulla *πολυχρονίη μελέτη* nel Fr. 9 (B.) presso Arist. Eth. Nic. VII, 11.

[71]) Thuc. I, 2. 2. Si confronti questo passo col Protagora 322b. cfr. Ib. 7.

[72]) Thuc. II, 36. cfr. Zeller II[4], 23. Benn, Greek Philos. I, 90. Ziegler, Gesch. d. Eth. I, 1882 p. 273.

[73]) Come nota anche il Guggenheim, Die Lehre vom apr. Wissen in d. sokrat.-plat. Philos. Berlin, 1885 p. 70. Benn, The Greek Philos. I, 92. Alla influenza che ebbe la teoria di Protagora sulla sovranità del Nomos si può ricondurre, e non già al *φύσει ὀρθὸν κ. δίκαιον* di Eraclito, come vuole il Lommer, Jahresber. d. Studien-Anstalt Metten 1879 p. 33, il concetto di Euripide.

Bacch. 891 *οὐ γάρ κρεῖσσόν ποτε τῶν νόμων γιγνώσκειν χρὴ καὶ μελετᾶν.*
κούφα γὰρ δαπάνα νομίζειν ἰσχὺν τόδ' ἔχειν,
ὅ, τι ποτ' ἄρα τὸ δαιμόνιον, τό τ' ἐν χρόνῳ μακρῷ
νόμιμον ἀεὶ φύσει τε πεφυκός. L'antitesi sofistica nel fr. 912 *ἡ φύσις ἐβούλετ' ᾗ νόμων οὐδὲν μέλει.*

trice più tardi ai contemporanei d'Alcibiade. Un esempio rilevante di codesto conflitto fra l'idee politiche della giovine generazione e la politica ispirata dalle idee di Protagora, e del passaggio dalle une alle altre è il dialogo fra Alcibiade e Pericle, il tutore di lui, nei Memorabili (I, 2, 41—47) sulla idea della „legge". Pericle, com' è noto, familiare di Protagora, vi mostra ancora una fede incondizionata nel valore del Nomos. E mentre nel suo λόγος ἐπιτάφιος Pericle accenna ad un principio superiore presupposto dalle leggi positive[74]), nel luogo senofonteo Alcibiade, amico forse di Callicle il sofista[75]), lo costringe a riconoscere che la legge è un precetto che vale solo se vi è il libero consenso o la persuasione di coloro a cui è imposto; senza questo non è legge ma illegalità (ἀνομία) o violenza (βία), da qualunque parte essa venga, o dalla tirannide di un solo, o dalla oligarchia o dalla massa popolare[76]). Così si comincia a discutere e quindi anche a scuotere la fede nella sacra autorità della legge, e lo spirito razionalistico insinua quel dubbio che via via andrà mettendo radici più profonde nelle menti e negli animi.

Messo una volta su questa via lo spirito razionalistico non poteva arrestarsi finchè non fosse giunto alle conseguenze più sovversive e antisociali. E vi giunsero audacemente i sofisti della nuova generazione le cui dottrine radicali sono largamente e senza ritegno propugnate da Callicle nel Gorgia, e da Trasimaco nella Repubblica di Platone. Le quali teorie, professate dai due sofisti o affiliati alle scuole dei sofisti, non costituiscono già, come si suol credere[77]), una sola forma di dottrina, e il Grote ha ragione di richiamare l'attenzione sulle loro differenze[78]); ma sono piuttosto

---

[74]) Thuc. II, 37, 8. Gli Ateniesi obbediscono le leggi, ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσιν.

[75]) Perchè come ha osservato il Köstlin, Gesch. d. Eth. I, 241, Callicle è nominato due volte nel Gorgia (481, 519) insieme ad Alcibiade.

[76]) Xenoph. Mem. I, 2, 45.

[77]) Vedasi per tutti lo Zeller I. 1009, 5, il Köstlin o. c. I. 232s, e ora anche il Windelband, Gesch. d. alten Philos. 1888 p. 72s.

[78]) Grote, Hist. of Gr. VI, 89. Vi accenna anche l'Hildenbrand, Geschichte u. Syst. d. Rechts- und Staatsphil. I, 1860 p. 70—74.

differenze di origine che di resultato. Muovendo dai principii delle due opposte scuole, della natura contro le legge, e della legge contro la natura, riuscirono all' apoteosi della assoluta sovranità dell' individuo, o del dispotismo, o alla giustificazione dell' anarchia sociale. Avevano in fatti di comune almeno questo: che ambedue le scuole, contrapponendo i due termini, della natura e della legge, rompevano l'unità della vita morale, e ne mettevano in luce l'intima contradizione; ed erano così ambedue antitradizionali. Il principio d'Ippia che solo la natura, non la legge sia norma della vita, poteva facilmente piegarsi ad un senso non veduto nè voluto da lui. Poichè la condizione che natura pone non è già l'uguaglianza, com' egli credeva, ma la prevalenza del più forte sul più debole. In questo bellum omnium contra omnes, come dice Hobbes, o in questa lotta per l'esistenza, come direbbe un darwinino d'oggi, solo ai forti il trionfo e la vittoria. Se dobbiamo ritornare alla natura, e respingere la legge o il diritto che circoscrive la azione di ciascuno rispetto agli altri e tiene a freno i più forti, la conseguenza logica è la giustificazione del dispotismo.

Questo è difatti il ragionamento di Callicle nel Gorgia[79]). Egli accetta il principio che le leggi sono convenzioni (συνθήματα) contrarie alla legge di natura (ὁ νόμος φύσεως)[80]) che è appunto la massima d'Ippia. Ora nella natura chi ha la forza ha il diritto (ὁ ἄρχων), ed è giusto quello che egli vuole e fa, talchè per natura sia meglio il fare che il soffrire ingiustizia. Ma come

[79]) Il rapporto fra la dottrina di Callicle e la scuola di Ippia apparisce non solo dal modo da cui è espressa l'antitesi fra la natura e la legge (Gorg. 482 E), ma anche dal fatto che Callicle ripete a Socrate quella stessa difficoltà che egli dicesse sempre le stesse cose (Gorg. 490 E), che troviamo fatta appunto da Ippia. Xen. Mem. IV, 4, 6. Questa rispondenza vedo ora notata anche dal Dümmler, Akademika, 252 s.

[80]) Gorg. 482 E, 483 b. E, 492 C. Che vi fossero due gruppii contrari di Sofisti, i fautori del costume, e i fautori della natura, si rileva dall' osservazione che Callicle fa sul costume di Socrate ἐὰν μέν τις κατὰ νόμον λέγῃ, κατὰ φύσιν ὑπερωτῶν, ἐὰν δὲ τὰ τῆς φύσεως, τὰ τοῦ νόμου 483 A. Si noti anche che Polo, a cui si collega Callicle, è detto appunto uno dei fautori della legge, a cui Socrate contrappone la natura. cfr. 483 c. νόμον γε τὸν τῆς φύσεως, οὐ μέντοι ἴσως κατὰ τοῦτον, ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα πλάττοντες.

l'uomo entra in società, la cosa s'inverte[81]). La maggioranza conoscendo la propria debolezza e fatta accorta che la sua salvezza sia nel porre leggi che sien freno alla prepotenza, le rinvigorisce colla sanzione di lode e di biasimo che associa all' osservanza e alla violazione di quelle: (osservazione che fa pensare alla moderna dottrina associazionistica inglese che nell' obbligatorietà della legge morale vede un residuo dell' efficacia della sanzione sociale[82]). Così avviene che la così detta giustizia sociale disciplina il più forte e lo mansuefaccia come un giovane leone: sistema fittizio, artificioso, inventato dai più per la loro difesa, contrario alla natura, e che dà al più forte il diritto a ribellarsi contro questa impotenza dei più (ἀσθενία—ἀνανδρία Gorg. 483 b.). Ponete che si dia l'opportunità, e codesto favorito da natura, fatto consapevole della sua forza, la romperà colle leggi e colle opinioni, inutili impedimenti, e riconquisterà, come un suo diritto, la gloriosa posizione che la natura gli aveva assegnata[83]). Il lioncello s'è scosso e ha fatto sentire la forza dei suo artigli.

Così il diritto di natura invocato da Ippia si converte per Callicle nella apoteosi del dispotismo e dell' assolutismo; nè a torto Polo d'Agrigento aveva, poco prima di lui, nello stesso dialogo, preso a difendere il tiranno Archelao di Macedonia. Callicle stesso ci presenta questo stato di natura come un irrompere di tutte le passioni, contro l'impotenza dei più (492 A ss.); tutto il resto è vana finzione di questi[84]). Data la distinzione del diritto naturale e del diritto positivo di Grozio, non è Rousseau ma Hobbes che ha ragione. E Callicle è l'Hobbes dell' antichità.

Ma se così la scuola che propugnava il ritorno alla natura volgeva ad un intima dissoluzione, a non meno gravi e funeste conseguenze si giungeva dell' altra parte da chi aveva posto sul

81) 483 a. φύσει μὲν γὰρ πᾶν αἴσχιόν ἐστιν, ὅπερ κ. κάκιον, τὸ ἀδικεῖσθαι, νόμῳ δὲ τὸ ἀδικεῖν.

82) Ib. b. cfr. Bain, Mental and Moral Science. London 1872, I, p. 391.

83) 484 a. κἀνταῦθ' ἐξέλαμψε τὸ τῆς φύσεως δίκαιον.

84) Gorg. 492 c. τρυφὴ κ. ἀκολασία κ. ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετή τε κ. εὐδαιμονία. τὰ δὲ ἄλλα ταῦτ' ἄρα τὰ καλλωπίσματα, τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων, φλυαρία κ. οὐδενὸς ἄξια.

trono il Nomos re, come forza correttrice della selvaggia e rude natura. Come Callicle e Polo, sia pure anche Callicle, come crede il Welcker, un personaggio imaginario, rappresentano le tendenze dispotiche prevalenti nei circoli della gioventù aristocratica, dai quali escono Alcibiade e Crizia[85]), Trasimaco e Glaucone formulano invece le conseguenze anarchiche che scendevano dalle teorie democratiche di Protagora e della sua scuola. La legge o la giustizia sociale, chi la guardi bene addentro, non è altro che ciò che giova al più forte[86]), o allo stato di qualunque forma esso sia. Poichè alla conclusione di Callicle si poteva obiettare[87]) che se le leggi limitano i più forti, impediscono anche l'arbitrio e la violenza; e poichè questa possibilità d'impedire richiede la maggioranza degli uomini, che per natura è più forte, così si potrebbe anche dire che è giusto per natura che non si dia arbitrio, o che la giustizia è posta da natura.

Ora questa difficoltà è ripresa dalla dottrina di Trasimaco e di Glaucone che muove del fatto stesso delle legge e del diritto sociale, che altro non è se non l'utile della forza dominante. L'autorità della legge sociale è doppiamente illusoria; primo, perchè è una convenzione fatta da coloro che di per sè non hanno potenza di fare altrui male[88]) cioè la maggioranza dei deboli. Poi, perchè non è soltanto, secondo il dato di natura, come crede Callicle, ma anche per il diritto sociale che il fare è migliore o più utile che il soffrire ingiustizia[89]); la quale è di fatto la condizione per-

---

[85]) Welcker, Prodikos von Keos, Klein. Schr. II. p. 454. Che Callicle e Polo rappresentino dottrine diffuse nei circoli aristocratici di Atene si desume anche da quello che si dice nel Gorgia 482 E, 492 d. cfr. Grote, Hist. of Gr. VI, 86.

[86]) Rep. I, 338 c, 341 A, 343 b, che corrisponde alla dottrina che professò certo Trasimaco sulla giustizia umana. Hermias in Phaedr. p. 192 Ast. (cfr. Zeller I⁴ 1011). Θρασύμαχος ἔγραψεν ἐν λόγῳ ἑαυτοῦ τοιοῦτόν τι, ὅτι οἱ θεοὶ οὐχ ὁρῶσι τὰ ἀνθρώπινα· οὐ γὰρ ἂν τὸ μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν παρεῖδον, τὴν δικαιοσύνην· ὁρῶμεν γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ταύτῃ μὴ χρωμένους.

[87]) Koestlin, Gesch. d. Eth. I, p. 232 s.

[88]) Rep. II, 359 A. καὶ ἐντεῦθεν δὴ ἄρξασθαι νόμους τίθεσθαι καὶ ξυνθήκας αὐτῶν. B. οἱ ἐπιτηδεύοντες ἀδυναμίᾳ τοῦ ἀδικεῖν ἄκοντες αὐτὸ ἐπιτηδεύουσι.

[89]) II, 358 E. πεφυκέναι γὰρ δή φασι τὸ μὲν ἀδικεῖν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀδικεῖσθαι κακόν.

manente della vita sociale, dove la norma o la legge è l'utile del più forte, o della maggioranza dei deboli[90]). Il discorso di Trasimaco nel I e quello di Glaucone nel II della Repubblica, che è il compimento del primo, sebbene in apparenza affini a quello di Callicle, muovono dunque da opposte premesse. Non è un ritorno ad uno stato selvaggio di natura dove la prepotenza impera, ma la stessa giustizia sociale è la prova della prevalenza del forte sui deboli. Difatti per Trasimaco i governanti mirano al bene proprio non a quello dei sudditi, come fanno i pastori rispetto al loro gregge (343 B ss.). La così detta giustizia sociale è tutta a vantaggio dei più forti e a danno dei sottoposti, ed è solo apparente, poichè il giusto ci perde sempre. In questo senso la tirannide è la vera espressione della ingiustizia sociale.

Ma che la dottrina di Trasimaco non sia nella stessa direzione di quella di Callicle, si vede chiaro del commento che ne fa Glaucone. Questi riprende il discorso di Trasimaco su tre punti che riproducono, come pare, una dottrina allora comune e diffusa. 1 — Che cosa sia secondo i più la giustizia, e donde provenga (genesi del diritto sociale dalla maggioranza dei deboli confederati) — 2 — Quelli che mantengono la giustizia (l'ordine sociale costituito), la mantengono per necessità non perchè sia un bene. — 3 — A ragione pensano così perchè la vita dell' ingiusto è realmente più felice di quella del giusto[91]). Ora che codeste fossero teorie nascenti nella democrazia, lo dimostra la stessa dichiarazione che fa Glaucone, di essere assordato da mille altri oltre Trasimaco[92]); ed è facile il vedere come quest' ultima teoria differisca da quella di Callicle[93]) Non occorre risalire, con aspirazione antisociale, a un presunto stato di natura. Basta prendere la società come si trova per riconoscere nell' autorità venerata delle legge, mal dissimulati i tratti

---

[90]) I, 343 D—344 b. Per questo Glaucone dice che l'estremo della ingiustizia è nel passare per giusto senz'essere II, 361 A; il che è appunto la condizione della vita sociale.

[91]) Reg. I, 338 C. τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον;

[92]) Ib. II, 358 C.

[93]) Rep. II, 358 A. οὐ τοίνυν δοκεῖ τοῖς πολλοῖς. Ib. c. Θρασυμάχου καὶ μυρίων ἄλλων. d. πεφυκέναι γὰρ δή φασι κτλ. 359 B. Glaucone conferma dunque che la teoria di Trasimaco è una teoria dei democratici del tempo.

della violenza, da chiunque essa muova. E mentre la teoria di Callicle segna la rovina della scuola dello stato di natura, quella di Trasimaco abbatte la teoria del nomos. Callicle riesce al dispotismo assoluto, Trasimaco all' assoluta anarchia[94]). Ma poichè nello stato di anarchia l'individuo sciolto da ogni freno di costume e di legge, irrompe colla sua incomposta violenza, così l'una e l'altra dottrina riuscivano per opposte vie allo stesso resultato. Non vi è legge nè di natura nè sociale che valga: quello che a ciascuno par bene e giova questo è il giusto e il diritto, quando abbia la forza di farlo valere. Misura e giudice della vita morale non è nè la natura, nè la legge, ma l'individuo.

Questo spirito negativo s'estenderà naturalmente ad ogni ordine di tradizioni e di credenze. Se Protagora, con cauto riserbo, aveva sospeso ogni giudizio intorno all' esistenza degli Dei[95]), altri affermeranno arditamente che la religione è frutto d'un espediente politico e opera dei legislatori[96]) fin chè si giungerà facilmente ad ogni negazione con Diagora di Melos[97]). E già nella stessa letteratura vediamo i segni di codesto spirito audace, sopratutto in Euripide il poeta della giovine Atene[98]). Ma quello che più monta si è che codeste dottrine eran gia uscite dall' augusto cerchio delle scuole e si eran fatto largo nella vita pubblica, ed eran divenuti principi e massime politiche. Codesta diffusione, a torto negata dal Grote[99]) ci è attestata da Tucidide. Questi che ci fa un così triste quadro delle condizioni morali della vita pubblica greca all'età della guerra del Peloponneso (III 82—83),

---

[94]) Köstlin op. cit. l. c.

[95]) D. L. IX, 51. Theaet. 162d. Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Phil. p. 132ss.

[96]) Pl. Legg. X, 889 E. θεοὺς .. εἶναι πρῶτόν φασιν οὗτοι (σοφοὶ) τέχνῃ, οὐ φύσει, *ἀλλά* τισι νόμοις, κ. τούτους *ἄλλους ἄλλῃ*, ὅπῃ ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι. A Critia viene attribuita una dottrina simile da Plutarco (De Superst. 13) e da Sest. Empirico come contenuta in una tragedia „Sisifo", da altri attribuita ad Euripide (Zeller I, 1011).

[97]) cfr. Zeller I[4] 1011ss. Köstlin, Gesch. d. Eth. I, 226. Windelband, Gesch. d. alt. Phil. 72s.

[98]) Citiamo ad esempio Phoeniss. 503—23. Fragm. 19. Nauck.

[99]) Grote, History of Greece VI, 72ss.

e dà così severo giudizio della vita morale in Atene dopo la pestilenza (II. 53), la quale, come avvenne in tutti i tempi, coruppe non meno gli animi che i corpi, ci fa sentire come penetrasse sempre più nello spirito pubblico un modo di valutare gli atti della vita privata e pubblica dal loro successo, e di pregiare solo il trionfo della forza. Cleone che nell' assemblea popolare sollecita gli Ateniesi a una inesorabile punizione, per lieve cagione, della città di Mitilene (III, 40); le aspre parole degli Ateniesi ai legati dell' Isola di Melos, senza ragione assalita da quelli, cioè che essi sapevano bene che solo dove le potenze contrastanti si bilanciano si suol seguire la norma della giustizia (δίκαιον); ma dove l'una prevalga, l'unica misura è l'utile (τὸ συμφέρον), e che come gli Dei giudicano per libera elezione, così gli uomini decidono secondo una necessità di natura, per la quale comanda il più forte[100]); e che infine essi, i Melii, quando si fossero levati in egual potenza, avrebbero potuto condursi egualmente, ci fanno sentire come fosse penetrato nella coscienza pubblica ed elevato a massima corrente nella vita politica il principio che la forza fa il diritto e legge è la prepotenza. Le teorie dei sofisti avevano fatto cammino; nè basterà ad arrestarle l'opera riparatrice iniziale da Socrate, e continuata, contro gli ultimi sofisti, da Platone. La Grecia oramai s'avviava da lontano alla caduta della sua libertà nazionale; e da quella dinastia macedonica, di uno dei cui rè Callicle e Polo celebravano il potere dispotico, doveva sorgere fra breve colui che era destinato ad uccidere per sempre l'indipedenza della Grecia.

Lo Zeller[101]) ha giustamente rilevato che la questione se la virtù sia un φυσικὸν o un διδακτὸν era divenuta col sorgere dell' insegnamento dei Sofisti una questione favorita; poichè presso Senefonte (III 9, 1. IV, 2, 2) e nel principio del Menone platonico[102])

[100]) Thuc. V, 105. τὸ ἀνθρώπειον σαφῶς διὰ παντὸς ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας, οὗ ἂν κρατῇ, ἄρχειν. cfr. I, 76. VI, 85. Più tardi Isocrate Panathen. § 117 irriderà, alludendo a Platone, alla solitaria opinione di quei pochi che reputavano migliore il soffrire che il fare ingiustizia.

[101]) Zeller II⁴, 1, 1889 p. 147.

[102]) Men. 70 A. ἔχεις μοι εἰπεῖν . . . . ἆρα διδακτὸν ἡ ἀρετή; ἢ οὐ διδακτόν, ἀλλ' ἀσκητόν; ἢ οὔτε ἀσκητὸν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ: κτλ.

apparisce come tale. Solo deve aggiungersi che questa non è che una forma del problema più generale che occupa tutta la sofistica, cioè suoi rapporti morali della Natura e del Nomos nel suo senso più comprensivo. Ora mentre i Sofisti avevano accentuato il contrapposto fra il dato di natura e l'opera della vita civile, Socrate guarda il problema in questa forma particolare che più davvicino si collega coll' ufficio suo educativo. Difronte a questa duplice direzione del pensiero sofistico, Socrate prende una posizione speciale. Un pensatore che risolve la virtù nel sapere, e ne fa quindi un oggetto d'insegnamento, era logicamente condotto a ridurre al minimo l'importanza della natura nell' ordine morale. La insegnabilità della virtù, conseguenza dell' essere essa un sapere, ha poi anche la sua ragione nell' essere essa universalmente discibile. Ora questo suppone che, come le virtù in quanto scienze ne fanno una sola, così la differenza delle persone, delle età, dei sessi, non abbia alcuna efficacia nell' opera morale, e che tutto in questa debba ripetersi dalla educazione e dalla istruzione. Perciò Socrate a quella scuola dei Sofisti che riconosce la differenza naturale fra le virtù secondo l'età, il sesso, e le condizioni sociali[103]) contrappone la sua persuasione della unità delle virtù e della uguaglianza delle età e dei sessi rispetto ad essa[104]); dottrina nella quale è seguito da Antistene e degli altri socratici. La natura, per questo rispetto, non può nulla, e tutto deriva dalla istruzione e dalla educazione accessibile a tutti. Nello stesso senso combatte, presso Senofonte, l'opinione di coloro che, da Pindaro ad Ippia, tenevano a vile la cultura attribuendo ogni valore alle disposizioni naturali[105]), dimostrando ad essi che la natura, come fra gli animali così fra gli uomini, a nulla vale se non è corretta e diretta dalla παιδεία e dalla μάθησις.

[103]) Meno 71 E . . . καὶ ἄλλη ἐστὶ παιδὸς ἀρετή, καὶ θηλείας καὶ ἄρρενος, καὶ πρεσβυτέρου ἀνδρός, εἰ μὲν βούλει, ἐλευθέρου, εἰ δὲ βούλει, δούλου. κτλ..

[104]) Xenoph. Symp. 2, 9. Pl. Men. 72 A ss. (Rep. V, 452 E) Arist. Pol. 1, 13. 1216 a. 20, cfr. Zeller II⁴, 146, e la mia dissertazione in Rivista di Filolog. classica. An. XII, fasc, 4—6, 1882.

[105]) Memor. IV, 1, 3. οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἐπὶ πάντας ᾔει, ἀλλὰ τοὺς μὲν οἰομένους φύσει ἀγαθοὺς εἶναι, μαθήσεως δὲ καταφρονοῦντας, ἐδίδασκεν ὅτι αἱ ἄρισται δοκοῦσαι εἶναι φύσεις μάλιστα παιδείας δέονται κτλ..

Ma dall' altro lato, il concetto che la virtù è scienza e che come tale è discibile non conduce Socrate ad annullare il valore morale della natura. Senofonte dopo aver detto in qual modo Socrate si opponeva ai fautori esclusivi della natura, ci espone in qual modo rispondesse ai fautori esclusivi dell' educazione e della *πολυμαθία*[106]). Socrate ammette bensì che il giusto possa essere oggetto d'insegnamento[107]), e sul principio del colloquio, così ricco di pensiero, col giovine Eutidemo (Mem. IV, 2), sembra solo mettere in ridicolo l'autodidaxia di lui che qui piuttosto apparisce come un seguace delle abitudini e delle dottrine d'Ippia[108]): il che a parer mio accenna e qualche confusione nel testo senofonteo[109]). Senonchè mentre a principio sembra che voglia dimostrare che l'arte politica, che è la *τέχνη βασιλική*, poggia tutta sulla istruzione e l'educazione[110]), in ultimo fa sentire ad Eutidemo che quella stessa arte non è possibile esercitarla senza un dato naturale di giustizia[111]) che vale assai più del conoscere e del sapere.

Questa critica dei due concetti esclusivi dell' origine e del fondamento della virtù apre a Socrate la via a conciliarli in una dottrina più comprensiva che rispetti ad un tempo i diritti della natura e delle legge civile e dell' educazione. Se in tutti ci è una comune disposizione naturale alla virtù, quello che preme è lo svolgerla

[106]) Mem. IV, 2, 1. τοῖς δὲ νομίζουσι παιδείας τε τῆς ἀρίστης τετυχηκέναι καὶ μέγα φρονοῦσιν ἐπὶ σοφίᾳ ὡς προσεφέρετο νῦν διηγήσομαι.

[107]) IV, 2, 20. Δοκεῖ δέ σοι μάθησις καὶ ἐπιστήμη τοῦ δικαίου εἶναι ὥσπερ τῶν γραμμάτων; Ἔμοιγε.

[108]) Ib. 4 . . . οὐδὲν ἔμαθον, οὐδ' ἀκούων τινάς εἶναι λέγειν τε καὶ πράττειν ἱκανοὺς ἐζήτησα τούτοις ἐντυχεῖν, οὐδ' ἐπεμελήθην τοῦ διδάσκαλόν μοί τινα γενέσθαι τῶν ἐπισταμένων κτλ.

[109]) Perchè non so come Socrate potrebbe considerare come autodidatto Eutidemo, γράμματα πολλὰ συνειλεγμένον ποιητῶν τε καὶ σοφιστῶν (Ib. 1 cfr. 8).

[110]) In questo risolve la questione posta da qualcuno (Ib. 2) πότερον Θεμιστοκλῆς διὰ συνουσίαν τινὸς τῶν σοφῶν ἢ φύσει τοσοῦτον διήνεγκε τῶν πολιτῶν κτλ.. La risposta vera è nel Menone 99 E εἰ δὲ νῦν ἡμεῖς ἐν παντὶ τῷ λόγῳ τούτῳ καλῶς ἐζητήσαμέν τε καὶ ἐλέγομεν, ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτὸν ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη κτλ..

[111]) Ib. 11. κατανενόηκας, εἰ οἷόν τ' ἐστι μὴ ὄντα δίκαιον ἀγαθὸν ταῦτα γενέσθαι; Καὶ μάλα, ἔφη, καὶ οὐχ οἷόν τί γε ἄνευ δικαιοσύνης ἀγαθὸν πολίτην γενέσθαι.

per via dell' esercizio e della educazione: la quale necessaria a tutti, è tanto più indispensabile se vi è una buona disposizione di natura[112]). E inversamente nessuna istituzione è efficace, se il seme non cada sopra adatto terreno[113]). Ogni virtù poggia dunque sulla φύσις ed anzi ha tanto valore che contro di essa non hanno valore talora il νόμος e l' ἔθος[114]), ma si accresce mediante l'esercizio e la cultura, o quel complesso di fattori che Socrate comprende nella παιδεία cioè volere e sapere a un tempo[115]). E tutta l'opera e la missione di Socrate è una conferma di fatto di questa sua fede nella natura e nella efficacia dell' insegnamento.

Alla stessa conciliazione fra la φύσις e il Νόμος Socrate del resto era giunto per un altra via. D'accordo col Protagora del Teeteto platonico egli, contro Ippia, afferma che il giusto è una cosa stessa col νόμιμον[116]): identifica cioè la giustizia colla osservanza della legge positiva, fondamento non solo della vita publica, ma ancora della privata (Mem. IV 4. 17). Nè vale che gli stati mutino bene stesso le leggi, come gli obietta Ippia presso Senofonte (Ib. 14), poichè, non altrimenti che Protagora, Socrate gli risponde che finchè la legge è legge, l'osservarla è cosa buona e giusta. Se non che d'altra parte Socrate riconosce con Ippia la distinzione e il contrasto fra leggi positive e la legge naturale immutabile e universale. Ora questa doppia qualità delle leggi non scritte riconosciuta da Ippia e da Socrate le rivela d'origine divina: nella quale origine Socrate appunto vuol trovare il punto di conciliazione superiore fra le due opposte scuole della legge positive e della

---

[112]) Mem. IV, 1, 3. ἐδίδασκεν, ὅτι αἱ ἄρισται δοκοῦσαι εἶναι φύσεις μάλιστα παιδειάς δέονται. cfr. Zeller II[4], 147 s. Müller, Quaestion. Socraticae Döbeln 1877 p. XIX s.

[113]) I, 213 ss., IV, 2, 40. Plat. Theaet. 150 E, s.

[114]) III, 9, 1. ὁρῶ γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῖς νόμοις τε καὶ ἔθεσι τρεφομένους πολὺ διαφέροντας ἀλλήλων τόλμῃ.

[115]) II. 6, 39. ὅσαι δ' ἐν ἀνθρώποις ἀρεταὶ λέγονται, σκοπούμενος εὑρήσεις πάσας μαθήσει τε καὶ μελέτῃ αὐξανομένας. III. 9, 1. νομίζω μέντοι πᾶσαν φύσιν μαθήσει καὶ μελέτῃ πρὸς ἀνδρίαν αὔξεσθαι. Il che esclude che Socrate abbia fatto una chiara distinzione fra la μάθησις e μελέτῃ, come vuole il Wildauer, Psychol. d. Willens bei Sokr. 1877, I, 93. cfr. Zeller II[4], 148 s.

[116]) cfr. Zeller II[4], 150. Ziegler, Gesch. d. Eth. I, 277.

natura. Anche la natura è una legge, cioè legge divina: e in questo senso veramente la giustizia si risolve in una osservanza delle leggi[117]). Ma questa stessa sanzione divina presuppone alla sua volta un dato naturale, e che la giustizia sia in un senso universale già prima che non sia la legge[118]). E per tal modo le opposte tesi d'Ippia e di Protagora si risolvono in una superiore armonia. Mentre la Sofistica dissolveva la coscienza morale, attaccando o la legge e la tradizione in nome della natura, o il fondamento naturale in nome di un relativismo antropologico e sociale, Socrate mira a ricollocare la legge sul fondamento della natura. Il che gli è possibile partendo dal suo principio che la virtù è scienza. Anche i Sofisti professavano che la virtù possa insegnarsi: ma il loro era un insegnamento empirico e pratico, e la virtù quindi un potere affatto relativo e variabile[119]). Per Socrate all' incontro è una potenza morale che ha bensì un fondamento in natura, ma un fondamento non variabile da individuo a individuo, da tempo a tempo, ma comune a tutti: e questo dato di natura deve poi essere svolto dalla educazione e dalla scienza diretta dai principii. In tal modo il pensiero Socratico mirava a soddisfare ad un tempo al bisogno sentito da alcuni di formare un diritto naturale contro il diritto costituito e sanzionato dallo Stato, e all' altra opposta esigenza dei novatori ribelli ad ogni principio assoluto di natura e fautori dell' individualismo politico.

L'opera conciliativa di Socrate non sembra sia stata continuata dalle scuole che lo seguirono e si svolsero da lui. Chi volesse seguire lo sviluppo di questi concetti nelle scuole successive a Socrate, vedrebbe come le così dette scuole Socratiche, specialmente Ciniche e Cirenaiche, segnino un ritorno alla idea della natura come criterio e norma della vita morale, e un alienarsi dalla vita sociale e dalla cultura. Abbiamo veduto come i Cinici continuino

[117]) Mem. IV. 4, 25 καὶ τοῖς θεοῖς ἄρα, ὦ Ἱππία, τὸ αὐτὸ δίκαιόν τε καὶ νόμιμον εἶναι ἀρέσκει.

[118]) Ib. πότερον οὖν . . . τοὺς θεοὺς ἡγῇ τὰ δίκαια νομοθετεῖν ἢ ἄλλα τῶν δικαίων; Οὐκ ἄλλα μὰ Δί', ἔφη.

[119]) cfr. Siebeck, Ueber Sokr. Verhältn. z. Sophistik, in Untersuch. z. Philos. d. Griech. 2. Aufl. 1888 p. 33 ss.

il Naturalismo etico di Prodico e d'Ippia, e sappiamo di Antistene che nel suo φυσικός contrapponeva un monoteismo ilozoistico al Politeismo popolare prodotto dall' opinione e dalla convenzione[120]. Mentre pei Cinici, che Aristotele chiama ἀπαίδευτοι, tutto quello che nasce dei rapporti civili è un ἀδιάφορον e solo quello che è da natura vale moralmente, così del pari Aristippo, che si vanta di non avere patria alcuna[121], si rivela, anche per questo rispetto, molto più un Sofista che un Socratico, ritornando alla antitesi inconciliabile fra la natura e la legge nell' ordine morale[122]. La sentenza attribuita ad Aristippo suona ben altra che presso Archelao, nè significa un ritorno ai principi della natura nel senso di Ippia: bensì rivela lo spirito negativo e dissolvente degli ultimi sofisti, in quanto nega l'esistenza d'ogni diritto naturale e positivo, e nel senso di Callicle e di Trasimaco nega il valore d'ogni legge sociale. Il che d'altronde era una conseguenza necessaria dell' Edonismo cirenaico, che è la più intera applicazione etica del principio individualistico della

120) Philod. De Piet. Fr. c. 7a. Gomperz p. 72. Doxogr. 538 b. παρ' Ἀντισθένει δ' ἐν μὲν (τ)ῷ φυσικῷ λέγεται τὸ κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεοὺς κατὰ δὲ φύσιν ἕν(α). Cic. Nat. Deor. I, 13. cfr. Freudenthal Archiv I, 3, p. 328 s. Dümmler Akademika p. 151.

121) Memor. II. 1. 13. ἀλλ' ἐγώ τοι, ἔφη, ἵνα μὴ πάσχω ταῦτα, οὐδ' εἰς πολιτείαν ἐμαυτὸν κατακλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἰμι. Diog. VI, 63 (Διογένης) ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη· κοσμοπολίτης. ἔφη 72. μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ. Per Antistene VI, 11.

122) Diog. II, 93. μηδέν τε εἶναι φύσει δίκαιον, ἢ καλὸν, ἢ αἰσχρόν, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει. Il che è una importante conferma della opinione, dovuta in parte allo Schleiermacher, Gesch. d. Philos., 87, e più esplicitamente affermata dal Susemihl, N. Jahrb. f. Phil. 1882 p. 746, dallo Ziegler, Gesch. d. Eth., I, 145 s. Philos. Monatsh. 1888 p. 453 s., e in parte anche del Windelband, Gesch. der alt. Phil. 1888, 86 ss., che Aristippo e la scuola Cirenaica sieno piuttosto una continuazione della Sofistica e ad essa si colleghino, anzichè una derivazione de Socrate, come ammettono quasi tutti gli storici anche recenti, come il Köstlin, Gesch. d. Eth. I, 1887 p. 307 ss. Stein. Erkenntnissth. d. Stoa. 1888 p. 67 ss., e ora è sostenuto anche dello Zeller II¹ p. 369—75 (cfr. Müller, Quaestion. Socraticae 1877 p. XXV ss.). Poichè se è significativo che già Aristotele chiami Aristippo un sofista (Met. III, 2. 996a. 32 τῶν σοφιστῶν τινὲς οἷον Ἀρίστιππος cfr. Diog. II, 65), e che tale indirettamente apparisca dal modo con cui Senofonte lo presenta a colloquio con Socrate (Mem. II, 1, 1), è anche più eloquente il trovare attribuite a lui dottrine così caratteristiche dei Sofisti, come questa antitesi di moralità naturale, e moralità positiva.

proposizione di Protagora: poichè il vero dato di natura non è il desiderio del bene, ma il desiderio del piacere (Diog. II, 88).

In un senso che si collega all' individualismo cosmopolitico dei Cinici e dei Cirenaici questo ritorno alla idea della natura come regola della vita morale riapparisce nelle scuole postaristoteliche, e come ci dà il pensiero fondamentale dell' etica stoica, l'ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, così è anche l'idea direttiva della morale epicurea, e nell' una e nell' altra scuola s'accompagna naturalmente collo spirito di repugnanza ad una partecipazione alla vita publica, e con una tendenza ad esse comune, e assai più accentuata che non nei Cinici e in Aristippo, verso una morale cosmopolitica. Il concetto della φύσις riapparisce più chiaro alla coscienza morale, quando la vita politica greca volge al suo tramonto.

XIII.

Kants Aufsatz über Kästner und sein Antheil an einer Recension von Johann Schultz in der Jenaer Literatur-Zeitung.

Von

Wilhelm Dilthey in Berlin.

In Bezug auf den Aufsatz Kants über Kästner (Archiv III, 1. 79 ff.) habe ich mich eines Uebersehens schuldig gemacht. Es freut mich aber, dass der Aufsatz auf Grund der neu hinzutretenden Thatsachen in seinen Zusammenhang mit Kants Fehde gegen Eberhard sich jetzt noch sicherer einreihen lässt, ja dass nun von ihm aus Schlüsse auf anderes Eigenthum Kants möglich werden. Mir war, obwol ich die Bedeutung der Edition von Reicke: „Lose Blätter aus Kants Nachlass" angelegentlich hervorgehoben hatte, doch die Anmerkung S. 78—80 nicht im Gedächtniss. In ihr werden Trümmer eines Briefes von Joh. Schultz an Kant und ein ungedrucktes Billet Kants an Schultz, 29. Juni 1790 (in Herrn Reicke's Besitz), erwähnt, aus denen hervorgeht, dass Kant „kritische Bemerkungen zu Eberhards polemischen Aufsätzen in seinem philosophischen Magazin seinem bewährten Ausleger bogenweise zu beliebigem Gebrauch zusandte". Auch schloss Herr Reicke hier schon, „dass die Recension, Lit.-Ztg. 1790 Nr. 281—284, von Joh. Schultz mit Benutzung eines Aufsatzes von Kant geschrieben sei". Eben der Aufsatz über Kästner ist nun, worauf Herr Reicke mich freundlich hinweist, in der Recension von Schultz benutzt worden. Hiernach stellt sich das Verhältniss folgendermaassen.

Die Jenaer Literatur-Zeitung, in der Philosophie das Organ der Kantschen Schule, begleitete das Erscheinen der einzelnen Stücke des Eberhardschen Magazins (1789ff.) mit einschneidender Kritik. Die Anzeige von Bd. I Stück 1. Jen. Lit.-Ztg., Januar 1789 Nr. 10, in einer ganz der Kantliteratur gewidmeten Nummer, verlangte Regel und Ordnung in dem Streithandel und also zunächst Prüfung der transscendentalen Aesthetik. Der Recensent fand sich dann, März 1789 Nr. 90, wenig von der Art befriedigt, wie das zweite Stück seinem Wunsche nachkam. Er widerlegte vortrefflich den in diesem zweiten Stück gegen den Kriticismus gerichteten Satz Eberhards, der Metaphysiker dürfe seine Arbeit beginnen, ohne vorher die Möglichkeit der objektiven Gültigkeit seiner Wissenschaft aufgezeigt zu haben und er könne sich hierbei auf den Mathematiker berufen. Die beiden Recensionen waren von Rehberg in Hannover: so theilt mir Herr Reicke aus einem ungedruckten Briefe Reinholds an Kant mit. Auf diese zweite Recension antwortete das Magazin Bd. II St. 1 S. 29ff. (1790).

Schon nach dem Erscheinen der drei ersten Stücke des Magazins wäre Kant gern in eigner Person gegen dasselbe aufgetreten (G. W. Ros. Bd. 11 S. 108). Aber er bedurfte in seinem Alter aller Kräfte, seinen grossen Lebensplan zu Ende zu führen (ebds.). So war ihm die Aussicht sehr erwünscht, Reinhold werde gegen Eberhard auftreten (91ff.). „Einen Mann, der aus Falschheit zusammengesetzt ist, mit allen Kunststücken bekannt und darin durch Naturell und lange Gewohnheit gewandt, gleich zu Anfang seines Versuchs in seiner Blösse darzustellen, ist Wohlthat fürs gemeine Wesen“ (108). Zu diesem Zweck übersandte er, 12. und 19. Mai 1789, seine Anmerkungen zu den drei ersten Heften des Magazins an Reinhold zu „beliebigem Gebrauch“. So trat Reinholds grosse Recension des dritten und vierten Magazinstückes in der Jenaer Literatur-Zeitung, Juni 1789 Nr. 174—176, mit der Autorität Kants gewappnet auf den Kampfplatz. Sie bekämpfte in drei Nummern den Aufsatz Eberhards „über die Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische“, auf den Kants Anmerkungen sich in erster Linie bezogen hatten. Sie theilte die Hauptstellen Kants selber wörtlich, in Klammern eingeschlossen,

unter Nennung von Kant mit. Sie erklärte in seinem Namen, dass er überhaupt „im Eberhardschen Magazin, wie in mehreren anderen Schriften in Absicht der Hauptmomente seines Systems durchaus nicht verstanden" sei (Lit.-Zeit. S. 596). Und sie erklärte sich bereit, wenn Herr Eberhard es wünschen sollte, auch die übrigen Aufsätze in derselben Weise zu erörtern. Eberhard erwiederte (Mag. II, 3, 258 f.): „zu diesen weiteren Beweisen fordere ich hiermit öffentlich und feierlichst den Recensenten auf", und er gab im dritten Magazinstück eine umfassende „Vertheidigungsschrift" (II, 2 Vorr.) gegen die Recension.

Reinhold aber wurde gerade durch die Beschäftigung mit der Frage nach dem Grunde des Streites und der Missverständnisse zwischen Kant und den zeitgenössischen Philosophen zu seiner neuen Grundlegung geführt, welche ebenfalls schon 1789 erschien (Reinholds Leben S. 53). Nun trat Kant selber gegen den abgeschlossenen ersten Band des Magazins mit seiner bekannten Schrift auf (1790). Sie behandelte die zwei im ersten Bande des Magazins am vollständigsten erörterten Fragen: die objektive Realität unserer Begriffe des Nichtsinnlichen und die synthetischen Sätze a priori.

Mit dem zweiten Bande des Magazins setzten sich dann in einer vierthalb Nummern der Literatur-Zeitung umfassenden Recension, Sept. 1790 No. 281—284, Kant und seine Schule auseinander. Für diese Arbeit ist nun auch die Abhandlung von Kant über Kästner geschrieben. Auf die Entstehung dieser umfangreichen Recension fällt ein Licht aus den oben berührten Briefen, welche mir Herr Reicke gütig mitgetheilt hat, die ich mich indess wörtlich hier einzufügen nicht für berechtigt halte. Zuerst ein kurzes Billet von Kant an den Hofprediger und Professor der Mathematik Joh. Schultz in Königsberg, welcher durch seine Erläuterungen (1784) und dann durch den ersten Band seiner Prüfung der Kritik (1789) sich als der treueste Interpret Kants erwiesen hatte. Das Billet ist vom 29. Juni 1790. Es bezieht sich darauf zurück, dass Schultz schon 2 Bogen Kants für die Recension erhalten hat; Kant theilt nun, dem Billet beifolgend, noch Einiges zum beliebigen Gebrauche für die Recension mit („Manches vielleicht schon in den vorigen zwei Bogen, doch nicht so klar wie mich dünkt. Vorge-

brachtes"). Was diese zweite Sendung enthielt, erläutern näher die Worte: „das Blendwerk von dem Bildlichen, mit dem Eberhard immer um sich wirft, scheint nöthig zu seyn aufzudecken, ingleichen auch die letzte Aufforderung, um ihn so geschwinde als möglich zu nöthigen, sich in seiner Blösse darzustellen." Nur Eine — die dritte — Sendung stellt Kant noch in Aussicht: „etwas aus den Kästnerschen Aufsätzen, aber nur um ihm (Eberhard) zu zeigen, dass in diesen nichts sey, was ihm zum Vortheil gereiche." Dann ist von einem Billet von Joh. Schultz an Kant ein Papierstreifen von Kant für mathematische Aufzeichnungen abgeschnitten worden (lose Blätter A 10 S. 78f.), enthält aber nur die wenigen etwa Schlüsse gestattenden Worte „letzten Bogen, die ich ‖ da ich aber diese Boge ‖ und mittlern noch ‖ so werden Ew. Woh ‖ nochmals beschwer ‖ auch den vorletzten ‖ gebohrnen ganz er ‖ mir dero Gedanken ‖ Nachmittage geneig ‖ einen Hauptpunkt ‖ so halte ich es für ‖ und habe sie daher ‖ allen weitern Au ‖. Man bemerkt, wie zwischen Joh. Schultz und Kant über die Recension auch mündlicher Verkehr stattfand, sodass die Recension auch von dieser Seite einen hohen Grad von Authenticität empfängt.

Joh. Schultz, mit welchem hier Kant über die Recension des Magazins correspondirt, hatte schon damals, als er seine Erläuterungen zu Kants Vernunftkritik schrieb, sich der Aufmunterung und Unterstützung Kants zu erfreuen gehabt, ähnlich wie Beck bei der Abfassung seines Auszugs aus Kants Kritiken (vgl. Archiv II 4, 592 ff.). Hiervon berichtet Schultz selbst in der Vorrede der Erläuterungen, und Herr Reicke hält eine Beziehung zweier Bogen aus Kants Nachlass von dessen Hand (lose Blätter D 10, 11) auf diese Erörterungen für annehmbar (lose Blätter S. 209). Auch hatte sich der Vorgang, dass Kant einem Schüler eine solche Ausarbeitung als Grundlage für eine Recension in der Jenaer Literatur-Zeitung gab, kurz vorher mit dem hochbegabten Chr. S. Kraus zweimal zugetragen. Kant traute sich nicht den klaren und lebhaften Styl zu, den eine Recension haben muss. Daher er, als Prof. Schütz ihn dringend um Besprechung der Eleutheriologie von Ulrich (1788) ersuchte, seinem Schüler und Collegen Kraus diese Aufgabe zuwies. Und zwar machte dieser aus einem kleinen Auf-

satz Kants seine Recension (Reicke Kantiana S. 53. Vaihinger philos. Monatsh. XVI, 193 ff.): Aufzeichnungen Kants zu diesem Aufsatz gab neuerdings Reicke (lose Blätter S. 196 f. S. 207 f.). Und derselbe Kraus hatte, nachdem Kant selber 1785 seine Anzeige der zwei ersten Bände der Ideen Herders in der Literatur-Zeitung hatte erscheinen lassen, den dritten Theil (1787) zu recensiren unternommen. Kant theilte ihm seine Gedanken über den Pantheismus für diese Recension schriftlich mit (Schütz Leben II. 224). Die Recension erschien zwar nicht in der Literatur-Zeitung, aber aus diesen Anregungen entsprang die nachgelassene Schrift von Kraus über den Pantheismus. Auch hatte Schütz selber einen Brief Kants zu einer Recension von Mendelssohns Morgenstunden, Jen. Lit.-Zeit. 1786 I 55 ff., benutzt (Erdmann, Kants Kriticismus S. 144 ff.).

Es entsteht nun aber die Frage, wie sich die drei Aufsätze Kants zur Recension verhalten.

Hier dürfen wir nun von dem Verhältniss des dritten unter ihnen (über Kästners Abhandlungen) zur Recension ausgehen. Die ganze Materie des Aufsatzes ist in die Recension übernommen worden. An der Form desselben wurden nur einzelne stylistische Aenderungen, diese freilich in grosser Zahl, vorgenommen. Insbesondere strebte Schultz grössere Deutlichkeit an. Er löste besonders verwickelte Perioden auf: seltner als der Leser der Lit.-Zeit. wol wünschen mochte. Er zog hier und da einsichtig zusammen. Besonders aber fügte er dem Kantschen Texte Zusätze, und zwar zum Theil ganz erhebliche, ein. In den meisten Fällen dienen auch sie nur der Absicht grösserer Deutlichkeit.

Dürfte man von der Art, wie dieser Aufsatz benutzt ward, auf die Art, wie die beiden anderen von Schultz verwandt worden sind schliessen, so müssten in der Recension die beiden anderen Aufsätze wohlerhalten stecken: der Versuch wäre zu machen, sie zu restituiren.

Die Recension enthält ausser der Besprechung des Verhältnisses der Aufsätze Kästners zu der Philosophie Eberhards drei selbständige auf Eberhard bezügliche Bestandtheile.

Der wichtigste ist eine Kritik des Eberhard'schen Aufsatzes von den Begriffen des Raumes und der Zeit in Beziehung auf die

Gewissheit der menschlichen Erkenntniss. Dieselbe weist Eberhards Behauptung, die Vernunftkritik habe die Raumlehre von Leibniz (besonders S. 70 Erdm.) missverstanden, zurück (S. 788—791). und sie vernichtet dann in einer besonders wuchtigen Weise Eberhards Einwände gegen die Raumlehre Kants (S. 791—797). Unter Anderem hatte Eberhard aus Betrachtungen über das was von der Raumlehre im göttlichen Verstande enthalten sein könnte, argumentirt. Mit ächt Kantischer Wucht der Ironie antwortet die Recension: „Recensent kann nichts sagen als: von diesem überirdischen Argument verstehe ich nichts“. Und zwar zieht sich zunächst durch diesen ganzen Aufsatz die Polemik gegen Eberhards Spiel mit dem Begriff des Bildlichen im Raum, welchen E. dem Begriff der Form unsrer äusseren Anschauung substituirt hatte: ganz entsprechend dem, was man nach dem Billet von Kant erwarten muss (789, 791, 793, 795). Sagt dann ferner Kants Billet: „ingleichen sei auch die letzte Aufforderung (nöthig gewesen), um E. so geschwinde als möglich zu nöthigen, sich in seiner Blösse darzustellen“, so müssen wir am Schluss dieses Aufsatzes eine solche Aufforderung vermuthen. Diese Aufforderung findet sich wirklich da (S. 797), und kein Zweifel ist möglich, dass diese und nicht die S. 802 vorkommende Mahnung an Eberhard in Kants Billet gemeint war. Kant — denn Er ist es ja augenscheinlich — fordert Eberhard auf „wie Mendelssohn that, uns seine dogmatischen Schätze wirklich zu zeigen“, „aus dem blossen Verstandesbegriff eines Mannichfaltigen begreiflich zu machen, dass wir uns äussere Dinge im Verhältnisse gegeneinander nicht anders als nach drei Abmessungen vorstellen können“, „das Innere der Materie verständlich zu machen und seine Theorie von den einfachen Elementen der Körper deutlich zu liefern“ — „alles dieses aber ohne allen rednerischen Schmuck, in trockenen, abgemessenen Beweisen, wie es die reinen metaphysischen sein können und müssen“. Hiernach ist also die zweite Sendung Kants zwischen S. 788 u. 797 der Recension zu suchen.

Dagegen bietet sich für die Stelle der ersten Sendung von zwei Bogen kein sicherer Anhaltspunkt dar. Sind diese Bogen nicht in die zweite Sendung mit hineingearbeitet, so könnte man

sie an zwei Stellen vermuthen. Eine Mitwirkung an der schneidigen Kritik der Bemerkungen, die Eberhard gegen die Kant-Reinholdsche Recension S. 785—787 richtet, einer Kritik, welche dessen Winkelzüge meisterhaft aufdeckt, mochte Kant nach dem ganzen Zusammenhang der Sache nahe liegen. Ebenso kann er auch an der Recension des Aufsatzes von Eberhard S. 793—804 über die apodiktische Gewissheit Theil genommen haben. In dieser wird Eberhards Voraussetzung aufgesucht und zerstört, ein Urtheil könne durch den Satz des zureichenden Grundes bestimmt werden, da doch dieser Satz nur lehrt, die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt müsse einen Grund haben, nicht aber worin dieser liegt. Alsdann wird in ihr Eberhards Auffassung der geometrischen Axiome abgewiesen, nach welcher diese in den Definitionen enthalten sind und nur nicht durch den endlichen Verstand abgeleitet werden können. Zwischen solchen Möglichkeiten bleiben wir schwankend, doch bringt vielleicht einmal das abgeschnittene Stück des Beckschen Briefes oder ein anderer der Aufsätze Kants die Entscheidung.

Wie aus der Recension von 1789 die Schrift Kants hervorwuchs, so entsprang aus der von 1790 die Darstellung der Raumlehre Kants im zweiten Bande der Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft von Johann Schultz. Der erste Band dieser Schrift hatte die Raumlehre Kants vollständig erörtert. „Allein da mittlerweile ein angesehener Gelehrter, Herr Professor Eberhard in Halle, die Herausgabe einer periodischen Schrift angefangen, die es sich zum Hauptzweck macht, das Leibnizsche System wider die Kantische Kritik in Schutz zu nehmen, so müsste ich die gerechtesten Vorwürfe besorgen, wenn ich auf dieses Werk nicht vorzüglich Rücksicht nehmen wollte“ (II S. 1. 2). Dreiviertel des Bandes sind von dieser Polemik erfüllt; überall klingen die Grundthemen der Recension von 1790 hindurch; ihre Durchführung ist ein Meisterstück von Klarheit und Eleganz.

XIV.

Zur Geschichte des psychophysischen Problems.

Von

Gregor Itelson in Berlin.

Unter den verschiedenen Einwürfen, die gegen Fechner's Psychophysik erhoben werden, sind diejenigen von besonderem theoretischen Interesse, welche die Anwendbarkeit des Begriffs des Messens auf die Empfindungsintensität (oder auf die Intensität überhaupt) im Princip bestreiten (Jules Tannery, J. v. Kries u. A.). Dass nun die Gedanken, welche diesen Einwürfen zu Grunde liegen, eine lange Vorgeschichte haben, mögen die folgenden Notizen zeigen.

1. Der Gedanke, dass die psychischen Erscheinungen nicht mathematisch darstellbar sind, tritt mit voller Klarheit bei Malebranche hervor. In seinem XIe Éclaircissement zur „Recherche de la Vérité", wo er zu beweisen sucht „que nous n'avons point d'idée claire de notre âme, que nous la connaissons beaucoup plus imparfaitement que nous ne faisons l'étendue", sagt er Folgendes: „On peut dire que l'on a une idée claire d'un être et que l'on en connaît la nature, lorsque l'on peut le comparer avec les autres, dont on a aussi une idée claire, ou pour le moins lorsqu'on peut comparer entre elles les modifications dont cet être est capable. On a des idées claires des nombres et des parties de l'étendue, parce qu'on peut comparer ces choses entre elles. On peut comparer 2 avec 4, 4 avec 16, et chaque nombre avec tout autre; on peut comparer un carré avec un triangle .... Mais on ne peut comparer son esprit avec d'autres esprits, pour en reconnaître

clairement quelque rapport: on ne peut même comparer entre elles les manières de son esprit, ses propres perceptions. On ne peut découvrir clairement le rapport qui est entre le plaisir et la douleur, la chaleur et la couleur; ou, pour ne parler que des manières d'être de même genre, on ne peut déterminer exactement le rapport qui est entre le vert et le rouge, le jaune et le violet, ni même entre le violet et le violet. L'on sent bien que l'un est plus couvert ou plus éclatant que l'autre. Mais on ne sait point avec évidence, ni de combien, ni ce que c'est qu'être plus couvert ou plus éclatant. . . . ."

Wie genau Malebranche in dieser Beziehung zwischen dem physischen Reiz und dem entsprechenden psychischen Zustand zu unterscheiden weiss, ersieht man aus seinen weiteren Bemerkungen: „Il est vrai que je puis découvrir des rapports exacts entre les sons, que l'octave par exemple, est double, la quinte comme 3 à 2, la quarte comme 4 à 3. Mais je ne puis connaître ces rapport par le sentiment que j'en ai. Si je sai que l'octave est double, c'est que j'ai appris par experience, qu'une même corde donne l'octave, lorsque l'ayant pincée tout entière, on la pince ensuite après l'avoir divisée en deux parties égales: c'est que je sais que le nombre des vibrations est double en temps égal ou quelque chose de semblable; c'est que les tremblements de l'air, les vibrations de la corde et la corde même, sont des choses que l'on peut comparer par des idées claires, et qu'on connaît distinctement les rapports qui peuvent être entre la corde et ses parties, comme aussi entre les vitesses de différentes vibrations. Mais on ne peut comparer les sons en eux-mêmes, ou en tant que qualités sensibles et modifications de l'âme: on ne peut de cette manière en reconnaître les rapports. Et quoique les musiciens distinguent fort bien les différentes consonnances, ce n'est point qu'ils en distinguent les rapports par des idées claires. C'est l'oreille seule qui juge chez eux de la différence des sons, la raison n'y connaît rien. Mais on ne peut pas dire que l'oreille juge par idée claire, ou autrement que par sentiment . . ."

2. Noch entschiedener und eingehender äussert sich Gottfried Ploucquet, nachdem Chr. Wolff das Problem einer „Psy-

chometria“ aufgestellt hat[1]). In der Einleitung (Commentatio de Arte Characteristica) zu seiner kleinen Schrift „Methodus calculandi in logicis“ (Francof. et Lips. 1763)[2]) untersucht er den Grössenbegriff auf verschiedenen Gebieten und sucht zu zeigen, dass der Begriff der Zahl auf keine intensive Grösse anwendbar ist. Die althergebrachte Unterscheidung der extensiven und intensiven Grössen und die weitere Unterscheidung innerhalb der ersteren in continuirliche und discrete treibt Ploucquet auf die Spitze und geht soweit, dass er sogar die Anwendbarkeit des Zahlbegriffs auf die Geometrie läugnet. „Nullo pacto fieri potest, ut numeri exprimantur per lineas, vel reciproce, quia linea quà talis non est multum quid, sed extensum quid.“ Er verwirft auch den Begriff der Incommensurabilität in der Geometrie: „Ita latus quadrati cum diagonali est commensurabile geometricè, licet geometrica commensurabilitas non exprimi possit numeris.“ Ueberhaupt meint er „alio modo tractandos esse numeros, alio quantitates geometricas, alio vires et gradus, alio res mere logicas, alio res mixtas, quales sunt res physicae, ubi geometricum cum dynamico combinatur“. Er verwirft daher Leibnizens Universalcharacteristik[3]) und Wolff's Psychometrie. „Sit gradus lucis datus, qui ponatur vel

[1]) Wolff, Psychologia empirica, § 522 nota: „Theoremata haec ad Psychometriam pertinent, quae mentis humanae cognitionem mathematicam tradit et adhuc in desideratis est.“ „. . . dari etiam mentis humanae cognitionem mathematicam, atque hinc Psychometriam esse possibilem . . .“

[2]) Diese Schrift ist 1763 in nur wenigen Exemplaren erschienen, und im folgenden Jahre als Beilage (mit besonderer Pagination) zur 2. Auflage von „Godofredi Ploucquet Principia de substantiis et phaenomenis (Accedit Methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, cui praemittitur Commentatio de Arte Characteristica) Francof. et Lipsiae 1764. Die erste Auflage der „Principia“ (ohne die Beilage) ist 1753 erschienen. Dies zur Berichtigung der nicht ganz genauen Angaben bei Ueberweg-Heinze, Windelband und Falckenberg. Vgl. A. F. Bök, Sammlung der Schriften welche den logischen Calcul Herrn Prof. Ploucquets betreffen. Frankf. u. Leipzig 1766, p. 29. 97.

[3]) „E quibus luce meridiana clarius apparet, quod methodi comparandi res cum rebus non possint tradi mediante calculo quodam universali, adeoque characteristica universalis ad somnia excellentium ingeniorum pertineat.“ Es werden also die Darstellungen in den Geschichtsbüchern, in welchen Ploucquet als ein Anhänger der Universalcharacteristik erscheint, in diesem Sinne zu berichtigen sein.

crescere vel decrescere. Quaeritur, num incrementa lucis et ejusdem decrementa exprimi possint quantitatibus arithmeticis vel geometricis? Respondeo negando. Nam lux obscurior addita obscuriori in se non facit clariorem, id quod ostendam sequenti modo: Distinguatur in luce objectivum a subjectivo, seu causa externa lucem generans ab ipsa lucis perceptione .... Id enim quod percipitur in ipsa visione lucis fortioris non est perceptio lucis debilioris et debilioris. Itaque lucis intensio qua imago non metienda est ex additione minoris et minoris, sed ex intensione unius ejusdemque imaginis, quae intensio et remissio toto coelo differt a positione et positione, seu repetitione plurium." [4])

Hierauf folgt eine Ausführung, die eine besondere Beachtung verdient. „Considerentur gradus diversi in celeritate unius ejusdemque corporis vim motricem includentis sub hisce determinationibus: Moveatur corpus eà celeritate, ut tempore dato percurrat spatium datum; ponatur idem corpus superimponi plano cuidam aequali celeritate lato, et hoc planum impositum esse alii eadem velocitate cursum suum continuanti. Quo facto orietur celeritatum additio, intuitu spatii repetiti, sed non intuitu virium corpori insitarum." Mit Hilfe dieses Kunstgriffs beweist Ploucquet an einem anderen Ort (Principia de substantiis et phaenomenis, § 346) das Parallelogramm der Kräfte. Wir sehen hier dieselbe Methode, welche später Kant mit einiger Abänderung (indem er dem relativen Raum eine entgegengesetzte Bewegung ertheilt) anwendet, um die „mathematische Construction" der Zusammensetzung der Bewegungen zu Stande zu bringen (vgl. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Phoronomie). Es ist wahrscheinlich, dass diese Construction nicht Kant's selbstständige Leistung ist (wie dies A. Stadler, Kant's Theorie der Materie, p. 53, annimmt), sondern von Ploucquet herrührt.

3. Das Vorhergehende wirft neues Licht auf Kant's Stellung zur Psychologie und deren mathematischen Bearbeitung. Bekanntlich lauten die Aeusserungen Kant's über den Werth und die Mög-

---

[4]) Diese Betrachtungen sind wiederholt in Ploucquets Expositiones philosophiae theoreticae, editio ultima, Stuttgardiae 1782, p. 172 sqq.

lichkeit einer Psychologie als Wissenschaft sehr verschieden, bald anerkennend, bald verwerfend. J. B. Meyer sucht in seiner Schrift „Kant's Psychologie“ die Widersprüche in Kant's Meinungen zu erklären, jedoch, wie ich glaube, mit nicht vollständigem Erfolg. Es ist aber zu beachten, dass die abfälligen Aeusserungen über die Psychologie bei Kant erst seit dem Jahre 1786 vorkommen. Noch in seinem Brief an Schütz vom 13. Sept. 1785 verspricht Kant einen Anhang über die Seelenlehre in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zu bringen. Statt dessen finden wir in der Vorrede einen Absagebrief an die Psychologie. Ist es nun zufällig, dass in demselben Werke, in welchem die oben erwähnte Construction der Zusammensetzung der Bewegungen vorkommt, auch zugleich eine mathematische Psychologie abgewiesen wird? Man kann hier die Einwirkung Ploucquet's vermuthen. Aber auch rein sachlich ist der Zusammenhang klar. Wer bei der Construction einer zusammengesetzten Bewegung sich zu dem obigen Kunstgriff genöthigt sieht, muss auch die Schwierigkeit (oder sogar die Unmöglichkeit) einsehen, die Empfindung mathematisch zu construiren. Der Grundsatz der Anticipationen der Wahrnehmung, welcher zu einer Mathesis intensorum verhelfen sollte, hat in der letzten Stunde seine Dienste versagt. Zu erklären bliebe allerdings noch, warum die Wandlung in Kant's Ansicht über die Psychologie so wenig Einfluss auf die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft ausgeübt hat.

Meine Vermuthung, dass Kant Ploucquet's Methodus calculandi gekannt hat, scheint mir durch folgende Thatsache bestätigt zu werden. Auf einem der von R. Reicke herausgegebenen „Losen Blätter aus Kant's Nachlass“, nämlich auf dem Blatt **A 1** (Altpreussische Monatsschrift 1887 p. 446—448), welches Notizen über den Grössenbegriff und speciell über die Zahl $\sqrt{2}$ enthält, befindet sich vermerkt: „Boeck Sammlung der Schriften welche den logischen Calcul Hrn. Prof. Ploucquets betreffen 1766“. Das Blatt gehört augenscheinlich dem Jahre 1790, und der in demselben Jahre erfolgte Tod Ploucquet's war es vielleicht, der die Erinnerung an dessen Betrachtungen über den Grössenbegriff bei Kant wachgerufen hat.

4. Mit Ploucquet's Ansichten sehr verwandt sind die Auslassungen von Pasquale Galluppi in seinem „Saggio filosofico sulla critica della conoscenza“ (1819sqq., 2da ed. 1833, Napoli, 6tt.). Bei Gelegenheit seiner (übrigens missverständlichen) Kritik der Kantischen Anticipationen der Wahrnehmung (t. V. § 104) entwickelt er gegen Wolff und Kant seine Ansicht über den Begriff des Grades. Auch er läugnet den additiven Character der Empfindungsintensitäten. Wenn wir die Wärmeempfindungen zu messen glauben, so messen wir eigentlich die Höhe der Quecksilbersäule im Thermometer: „ora ciò è un effetto di una causa materiale, si misura dunque questo effetto. Un tal effetto deriva dalla stessa causa, che produce la sensazione di calore nell' anima, cioè dal calorico: si attribuiscono perciò, per una falsa illazione, de' gradi alla sensazione, che si trova nell' anima ed è questo uno de' modi, con cui si sono immaginati i gradi della qualità.“ Wenn wir die von zweien Kerzen gespendete Helligkeit als doppelt so gross bezeichnen, wie die Helligkeit von Einer Kerze, so ist es klar „che in questo caso non misuriamo le sensazioni: ma le cause di esse“. „Mi si dirà: chi di noi senza badare alle cause produttrici delle sensazioni non può paragonarle immediatamente, e scovrire, che una sia maggiore dell' altra? Lo spirito, io rispondo, paragonando una sensazione all' altra vi vede due rapporti, uno di identità, e l'altro di diversità . . .“ „Dico inoltre, che paragonando le due sensazioni non vi si può scovrire, se non che un rapporto generico di diversità; ma che non mai potremo riguardare quella che giudichiamo la più intensa, come composta e risultante dalla sensazione minore aggiunta a se stessa un certo determinato numero di volte.“ „Cosi la quantità appartiene sempre all' oggetto della sensazione, e non mai alla sensazione.“ [5]) Andererseits „siccome spesso misurando le cause supponiamo di misurar gli effetti, cosi molte volte misurando gli effetti, supponiamo di misurar le cause“. So glauben wir z. B. den Grad des Gedächtnisses nach der Schnelligkeit des Auswendiglernens bestimmen zu können. Und seine An-

[5]) Nebenbei bemerkt: genau dasselbe sagt F. A. Müller gegen Fechner, und — mit Bezug auf die Vorstellungen — Lotze gegen Herbart.

sicht über den Begriff des Grades resümirt Galluppi also: „Il grado è dunque una quantità reale, che si attribuisce ad una cosa mensurabile, e che si trasporta ad un' altra non mensurabile, la quale è legata colla prima per una relazione di causalità.“

Obwohl Galluppi an dieser Stelle Ploucquet nicht erwähnt, so kann man doch annehmen, dass er hier von demselben beeinflusst ist. Denn er kennt sonst Ploucquet und citirt ihn einige mal in derselben Schrift (I § 34; II § 5; IV § 50; V § 90) als den Verfasser einer umfangreichen Untersuchung über den Fatalismus (I § 34: „l'illustre autore dell' esame del fatalismo“). Jedoch liegt hier eine Verwechselung vor: nicht Ploucquet, sondern der Abbé François-André-Adrien Pluquet ist der Verfasser des anonymen Werkes „Examen du fatalisme, ou exposition et refutation des differents systèmes de fatalisme. Paris, Didot, 1757. 3 voll. in 12“ [6]).

5. Joh. Aug. Eberhard, in seiner Schrift: Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens, Berlin 1776 u. 1786, äussert sich über eine mathematische Behandlung der Psychologie folgendermaassen (Aufl. v. 1786, p. 66):

„Als eingeschränkte Kraft ist die Seele nur zu einem gewissen Grade der Aeusserung dieser Kraft geschickt; also entweder der Verbindung einer gewissen Menge von kleinen Vorstellungen zu einer grössern Hauptperception, oder der Erhöhung Einer einzelnen Perception zu einem gewissen Grade von Klarheit und Deutlichkeit. Die Vergleichung der Grösse dieser Vorstellungen untereinander, nach diesem angegebenen Grundstoffe derselben, würde uns zur Mathematik der Seele führen. Es wird sich aber schon aus der Angabe des Maasstabes ergeben, ob man zu einer solchen Wissenschaft Hoffnung habe. In der Vergleichung der Empfindungen untereinander, würde die messende Einheit eine unbemerkbare Vorstellung sein müssen, die eben dadurch zu diesem Gebrauche untüchtig sein wird, weil sie unbemerkbar ist, und in der Vergleichung der Empfindung mit den Gedanken haben wir ganz ungleichartige Grössen, die gar nicht mit einander comensurabel sind.“

[6]) Cf. Dictionnaire des ouvrages anonymes, par A. A. Barbier. 3-me éd. T. II. Paris 1874, col. 355.

In dieser etwas confusen Betrachtung wird beinahe der Fechner'sche Grundgedanke gestreift: Eberhard hätte nur statt einer unbemerkbaren Vorstellung eine eben merkbare zur messenden Einheit nehmen sollen, und die Hoffnung auf eine Mathematik der Seele wäre ihm nicht geschwunden.

6. Zuletzt sei es gestattet, noch ein Curiosum mitzutheilen, welches mit der Psychophysik allerdings nur sehr lose zusammenhängt. In dem scharfsinnigen Werke von Augustus De Morgan: Formal Logic. London 1847, finde ich folgenden merkwürdigen Passus (p. 180—81):

„ . . . We can imagine the following result, though we cannot trace what the full consequences of it would be on the expression of the laws of thought. Conceive sentient beings, to whom the simplest mode of arithmetical succession is not 0, 1, 2, 3, etc. but 1, 10, 100, 1000, etc. their powers of numeration being so constructed that the second of these successions has that character of fundamental simplicity which we attach to the first. Of course, their primary symbols would be significative of 1, 10, 100, etc. It would be impossible for us to conceive any mode by which ten or any other number could be thus fundamentally attached to unity, in a manner shared by no third number: but, I am not saying, „Imagine how this could be", but, „Imagine that it is". There is no contradiction in the supposition, either to itself, or, till we know much more of the mind than we now do, to anything else. Beings so constituted would have logarithmic brains; and if, thus constituted, they were placed among our material laws of existence, the manner in which the weight of the whole is to be inferred from those of the parts, would be a profound mystery for ages, only to be solved in an advanced stage of mathematical science. — — —"

Diese Aufstellung De Morgan's könnte bei flüchtiger Betrachtung als ein das Fechner'sche Gesetz anticipirender Einfall erscheinen: ein „logarithmisches Gehirn", welches De Morgan für seine fingirten Wesen in Anspruch nimmt, behauptet das Fechner'sche Gesetz bei uns Menschen als Thatsache. Die Bezeichnung „logarithmisches Gehirn" wäre allerdings nur dann richtig, wenn das Gesetz eine

physiologische Deutung erhält: bei einer psychologischen (oder psychophysischen) Deutung kann man das Wort „Gehirn" nur im bildlichen Sinne nehmen. Im Grunde aber handelt es sich bei De Morgan nicht um eine psychologische, sondern um eine gnoseologische Fiction. Es ist die Rede von der Denkbarkeit einer natürlichen Zahlenreihe, welche von der unsrigen abweichen würde. — kurz, von der Denkbarkeit einer Metaarithmetik. analog einer Metageometrie.

Sämmtliche hier berührten Puncte werde ich ausführlich behandeln in einer Schrift: „Kant's mathematische Grundsätze und das psychophysische Problem."

XV.

Berichtigungen und Nachträge.

I.

Von geschätzter Seite werde ich aufmerksam gemacht, dass der von mir als unbekannt veröffentlichte Brief van Wulens über Descartes' Lebensende thatsächlich nicht unbekannt ist. Ich kann nur versichern, dass ich mich bei Veröffentlichung des Briefes im guten Glauben befunden habe, eine bisher nicht bekannte Mitteilung vor mir zu haben, da ich aus der am weitesten verbreiteten, trefflichen Darstellung Kuno Fischers (I³, 1 p. 261) schliessen musste, die näheren Umstände über Descartes' Tod und die Stellung van Wulens seien nicht bekannt. Freilich übersah ich, dass Kuno Fischers Meisterwerk in der letzten Ausgabe dieses Teiles schon 1878 erschienen war: die aber vorher und seitdem erfolgten Veröffentlichungen, welche mich über meinen Irrtum belehren konnten, sind mir zu meinem aufrichtigen Bedauern entgangen. Millet II. Bd. war mir, wie erwähnt, zur Zeit der Veröffentlichung des Briefes nicht zur Hand, ebensowenig Baillet. Eine 1864 von Prof. de Wal in Wiesbaden aufgefundene, abgekürzte Abschrift des fraglichen Briefes, von der er in den Mededeelingen der Maatschappy van Nederl. Letterkunde 1864 p. 138, Kunde gab, worin auch Crenius erwähnt werde, war mir unbekannt. Ist letzteres Uebersehen verzeihlich, so bekenne ich gerne, dass mir der von J. van Vloten und J. P. N. Land im II. Bd. ihrer 1883 erschienenen klassischen Spinozaausgabe p. 631—634 abgedruckte und vollständiger wiedergegebene Brief, der auch die richtige Erklärung der von mir verkannten klassischen Citate enthält, nicht hätte entgehen sollen.

Würzburg, Oct. 89.

Remigius Stölzle.

II.

Zu Archiv III, 1, 77 habe ich noch Einiges berichtigend nachzutragen. Den dort mitgetheilten Auszug aus einem dritten

Brief, der einen Passus über Spinoza enthält, wagte ich nicht als Ineditum zu bezeichnen, da mir dunkel vorschwebte, eine ähnliche Wendung irgendwo in den gedruckten Werken des Leibniz gelesen zu haben. Auch hatte ich begründete Bedenken gegen den offenbar entstellten Text, von dem ein mir bekannter Philologe in Hannover nach dem Apograph der dortigen Bibliothek mir eine Abschrift freundlichst besorgt hat. Doch entschied ich mich für den Abdruck des interessanten Brieffragments, weil es im gleichen Convolut mit den beiden als Inedita publicirten Briefen an Justel und Placcius lag und eine Stelle über Spinoza enthält; aber ich unterliess es natürlich, dasselbe für ein Ineditum zu erklären. Wie begründet meine Vorsicht war, zeigte sich mir nachträglich, als ich bei Gelegenheit weiterer Untersuchungen jüngst die Briefe von Placcius an Leibniz durchlas. Da fand ich nämlich jenen Passus mitten in einem Briefe an Leibniz (also nicht von Leibniz an Placcius) in einem besseren Texte vor, den ich hier nach der Ausgabe von Dutens (VI, 11) zur Berichtigung des früheren nachtrage:

Spinosianam Ethicam nondum videre contigit. Neque magni quid ab eo mihi homine in hoc genere promitto, quod ad praxin bonae vitae possit conducere. Subtilia paradoxa forte dederit. Sed quorsum hae aranearum telae, quae nec firmare voluntatem, nec ligare appetitum aut affectum aliquem inordinatum valent. Nam quod Stoicorum aliquos sine praemiis aliis quam honestae huius vitae putamus virtutem amasse, in eo etiam fortasse fallimur, plerisque cum Platone, Socrate, Epicteto, futurae vitae licet dubiam spem in sinu alentibus; aliquibus etiam forte necessitate quadam professionem vitae, quam tanta cum arrogantia et jactatione professi erant, vel simulando continuare, ne plane viderentur, adstrictis[1]).

Zürich 4. Nov. 89.

Ludwig Stein.

[1]) Auch in der vorliegenden Fassung ist der letzte Satz unverständlich. Es empfiehlt sich vielleicht, wie Herr Prof. Immelmann privatim vorschlug, zwischen plane und viderentur ein errasse zu setzen.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

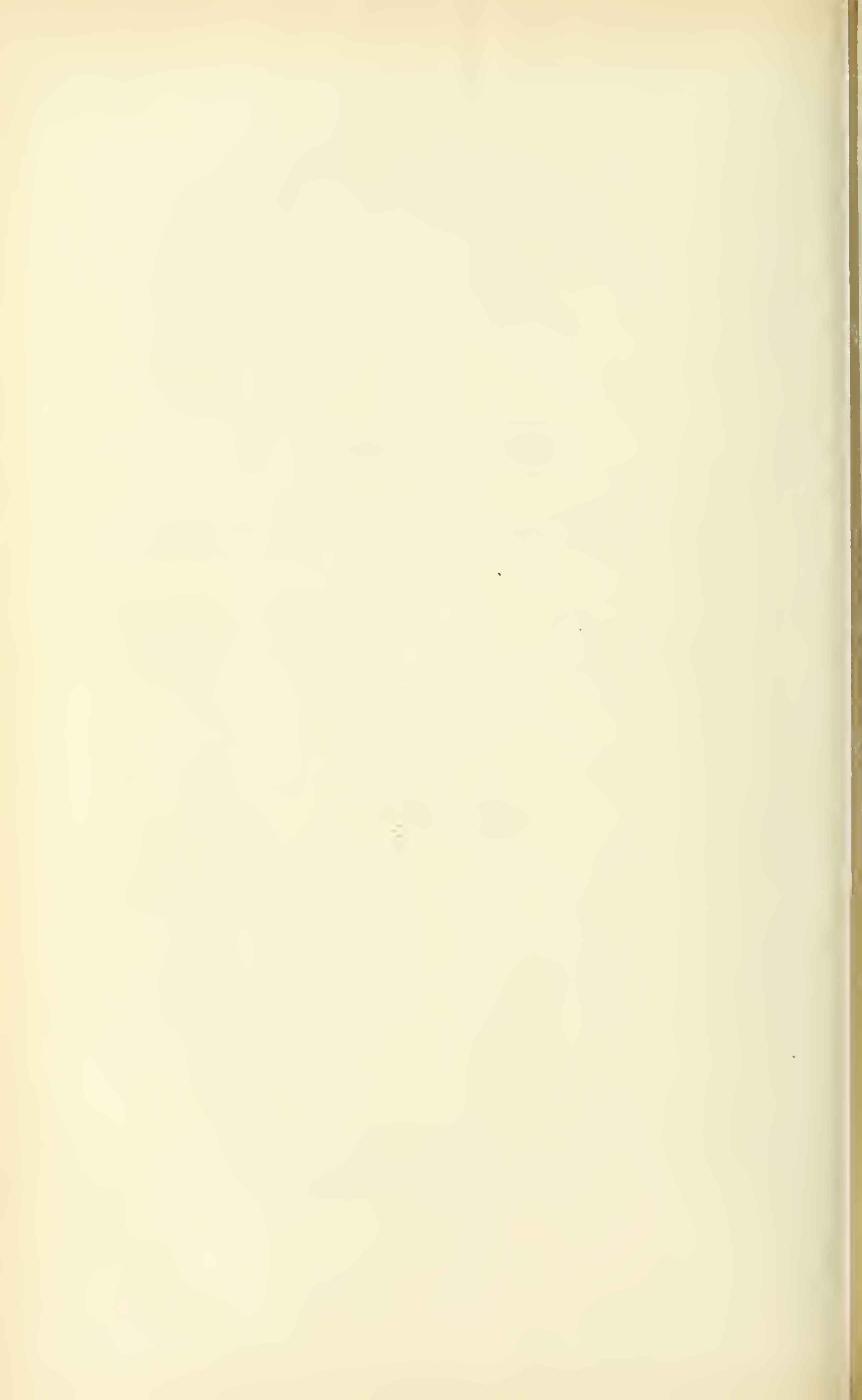
in Gemeinschaft mit

Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, J. Gould Schurman, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



V.

Jahresbericht über die indische Philosophie 1887-89.

Von

H. Oldenberg in Kiel.

Die eifrige Thätigkeit, welche auf dem Gebiet der vedischen Forschungen herrscht, hat, wie natürlich, überwiegend andere Richtungen eingeschlagen, als diejenige auf die vedischen Anfänge des philosophischen Denkens in Indien. Wir haben hier nur zu nennen:

H. W. Wallis, the Cosmology of the Rigveda. London (published by the Hibbert Trustees). 1887:

eine sorgfältige, wesentlich durch die deutsche Vedaforschung beeinflusste Arbeit, welche aber mehr durch den Ueberblick, den sie über die gut geordneten Materialien giebt, als durch neue, gesicherte Ergebnisse Nutzen bringen wird.

Auf dem zwischen dem Veda und der jüngeren indischen Philosophie in der Mitte liegenden Gebiete des Buddhismus und Jainismus begegnen wir zuvörderst dem aus der Stiftung der Edinburger Duff Lectures hervorgegangenen ausführlichen Werke:

Sir Monier Monier-Williams, Buddhism, in its connexion with Brâhmanism and Hindûism, and in its contrast with Christianity. London 1889.

Die Darstellung umfasst den indischen Buddhismus wie den tibetischen und mongolischen, während das chinesisch-japanische Gebiet nur beiläufig berührt wird. In der Behandlung der Fragen, deren Lösung Aufgabe der philologischen Kritik ist, schöpft der

Vf. im Ganzen aus zweiter Hand. Eigenartige, hohe Vorzüge aber erwachsen seinem Werk aus der ihm wie kaum einem Andern zu Gebote stehenden lebendigen Vertrautheit mit allen modernen Erscheinungsformen des indischen religiösen Lebens.

An die Inschriften des Königs Asoka (um 260 v. Chr.), deren vorzügliche Neubehandlung durch Senart jetzt abgeschlossen vorliegt[1], knüpft eine interessante Studie des Bearbeiters an:

E. Senart, Un roi de l'Inde au IIIe siècle avant notre ère. Revue des Deux Mondes, 1. mars 1889.

Das fein gezeichnete Bild der religiösen Atmosphäre, welcher die Inschriften Asokas entstammen, scheint mir nur insofern unvollständig, als S., wenn ich mich nicht täusche, allzu wenig die inschriftlichen Materialien in jenes Licht gerückt hat, welches die canonische Literatur des alten Buddhismus über sie verbreitet. In den Inschriften tritt uns der Buddhismus fast ausschliesslich als populäre Religion der Laien entgegen: dass daneben die tiefsinnige Gedankenwelt liegt, in welcher das geistige Leben der Mönchsgemeinde sich bewegte, tritt in den Schilderungen Senart's meines Erachtens nicht so deutlich, wie man wünschen sollte, hervor.

Ueber die selbstverständlich auch in das indische Gebiet hineinreichende Arbeit eines jungen japanischen Gelehrten:

Ryauon Fujishima, Le Bouddhisme Japonais. Doctrine et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon (Paris 1889) —

verweise ich auf meinen Bericht in der Deutschen Litteraturzeitung 1889, Sp. 1266fg.

Unter den 1888 erschienenen Publicationen der Pâli Text Society (datirt von 1887) ist vornehmlich die mit musterhafter Sorgfalt von V. Trenckner bearbeitete Editio princeps des Majjhima Nikâya (vol. I), einer der wichtigsten unter den grossen canonischen Sammlungen der Reden Buddha's, hervorzuheben.

Wenden wir uns zu den Arbeiten, welche dem Jainismus

[1] Senart, les inscriptions de Piyadasi. 2 Bde. Paris 1881. 1886.

gewidmet sind, so muss hier an erster Stelle, wenn auch nur in indirecter Beziehung zu den in diesem Archiv behandelten Forschungsgebieten stehend, die grossartige Katalogisirung der Jaina-Literatur durch A. Weber genannt werden, von welcher der erste, den Siddhânta (heiligen Kanon) behandelnde Theil vorliegt in Weber's Verzeichniss der Sanskrit- und Prâkrit-Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin, Bd. II Abtheilung 2 (Berlin 1888).

Einen ausgezeichneten Ueberblick über das gegenwärtige Wissen von der Entstehung und Dogmatik des Jainismus giebt der Vortrag G. Bühler's „Ueber die indische Secte der Jaina" („Die feierliche Sitzung der K. Akademie der Wissenschaften am 26. Mai 1887". Wien 1887. S. 79 fg.). Von besonderer Wichtigkeit ist die Erörterung der altbuddhistischen Zeugnisse über den Stifter der jainistischen Gemeinde: hätte es dessen noch bedurft, so würde für die von Bühler selbst und von Jacobi behauptete Identität dieses Mannes mit dem in den buddhistischen Quellen als Zeitgenossen und Rivalen Buddha's vielfach erwähnten Nâtaputta und die aus dieser Identificirung sich ergebende Auffassung des ganzen Verhältnisses von Buddhismus und Jainismus hier die entscheidende Begründung gegeben sein. — Nur beiläufig kann hier ein zweiter Aufsatz Bühler's berührt werden: On the authenticity of the Jaina tradition. Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes. Bd. I S. 165 fg.[2]) — der Nachweis, dass die Traditionen der Jainas über die alten Spaltungen in ihrer Lehre und Gemeinde durch die Inschriften von Mathurâ aus den beiden ersten Jhd. n. Chr. Bestätigung empfangen. — Wir erwähnen schliesslich R. Hoernle's Ausgabe und englische Uebersetzung eines der jainistischen heiligen Texte, des Uvâsagadasâo (Bibliotheca Indica; Calcutta 1885—88); der Inhalt des Werks ist von Weber, Ind. Studien XVI. 315 fg., analysirt worden.

Nicht ohne Bedenken kann man die Vermuthungen betrachten, welche R. G. Bhandarkar (The Râmânujîya and the Bhâgavata or Pâñcarâtra systems. In den Verhandlungen des Wiener Orientalistencongresses, 1888) über den Krshnacultus als eine dem Bud-

[2]) Vergleiche auch Bühler, Further proofs of the authenticity of the Jaina tradition, ebendas. II. 141 fg.

dhismus analoge Religion aufgestellt hat — begründet von einem Adligen namens Vâsudeva (Kṛshṇa), den seine Jünger als den Erhabenen (bhagavant) bezeichneten, ganz so wie der adlige Gautama (Buddha) ein als bhagavant verehrter Gemeindegründer gewesen ist. Wir versuchen nicht vorauszusagen, welche Ergebnisse über die Gestalt Kṛshṇas die jetzt noch so weit zurückgebliebene Erforschung des Mahâbhârata und der Purâṇaliteratur einmal liefern wird. Aber dass aus diesem mythologischen Hexenkessel eine mit Buddha vergleichbare historische Gestalt eines Philosophen hervortauchen wird, daran zu zweifeln glauben wir uns schon jetzt berechtigt.

Wir gehen zu den späteren philosophischen Systemen der Inder über. Hier ist als auf einen ganzen Kreis derselben bezüglich die Arbeit eines indischen Gelehrten zu nennen, die Ref. nicht zu Gesicht bekommen hat:

RAM CHANDRA BOSE, Hindu Philosophy popularly explained. The heterodox systems. Calcutta 1888[3]).

Einen kurzen Tractat (in 87 Versen), welcher dem Haribhadra, einem der fruchtbarsten Autoren der Jainasecte (9. Jhd. n. Chr.)[4]) zugeschrieben wird, über die sechs von den Jainas anerkannten philosophischen Systeme, veröffentlicht Graf F. L. Pullè:

Shatdarsanasamuccayasûtram[5]). Giornale della Società Asiatica Italiana. vol. I (1887). S. 47—73. [Vgl. auch A. Weber. Verzeichniss der Sanskrit und Prâkrit-Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin. Bd. II S. 180fg.]

Die Jainas halten an der einmal traditionell gewordenen Sechszahl der Systeme fest, aber indem sie ihre eigne Lehre sowie die buddhistische den sechs Systemen zurechnen, können sie von der

[3]) Offenbar die Fortsetzung eines Werkes desselben Verfassers (Titel im Uebrigen gleich): The orthodox systems (London 1884): eines nicht ohne Sachkunde geschriebenen, auf strengere wissenschaftliche Ansprüche übrigens nicht berechneten Buchs.

[4]) Nicht, wie Pullè annimmt, 5. Jhd.: vgl. Zeitschr. der D. Morg. Ges. 43, 348.

[5]) D. h. das Sûtra (kurzgefasster Lehrtext) über den Complex der sechs Doctrinen.

herkömmlichen Aufzählung derselben nur vier beibehalten: die Lehren des Nyâya-, Sâmkhya-, Vaiseshika-, Mîmâmsâ-Systems, neben denen dann in dem vorliegenden Werkchen anhangsweise noch die materialistische Lokâyata-Doctrin berücksichtigt wird. Ein wirkliches Bild von den treibenden Gedanken der einzelnen Systeme kann natürlich eine Aufzählung von Schlagworten, wie unser Text sie giebt, nicht bieten: der bisher unpublicirte ausführliche Commentar des Gunaratnasûri (siehe Weber's Katalog a. a. O.) würde sich vermuthlich als ergiebiger erweisen.

Mit der Vedântaphilosophie beschäftigen sich zwei Aufsätze eingeborner indischer Autoren:

Dvijadas Datta. Moksha or the Vedántic Release. Journal of the R. As. Society of Gr. Britain and Ireland. N. S. vol. XX (1888), S. 513fg.

Manilal N. Dvivedi. The Advaita philosophy of Śankara. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes Bd. II (1888), S. 95fg.

Die erste dieser Arbeiten, insonderheit die Rolle des Glaubens und der guten Werke im Vedântasystem, theilweise unter polemischer Anknüpfung an Deussen, behandelnd, leidet unter dem Bestreben, die in den alten Quellen auftretenden Verschiedenheiten der Auffassung hinwegzuinterpretiren. Der zweite Aufsatz giebt einen Ueberblick über den Hauptinhalt der Doctrin des grossen Vedantalehrers Sankara. Nicht zum Vortheil der Sache wird es versucht den indischen Philosophen in die Zusammenhänge der modernen Gedankenentwicklung hineinzuordnen: die Namen Leibnitz, H. Spencer, Tyndall, Sankara gehören nun einmal nicht in eine Reihe. Die Weise aber, wie der Verfasser die Stellung der Vedantaphilosophie zum Veda darlegt, darf zu den sich erfreulich mehrenden Anzeichen dafür gerechnet werden, dass das Verständniss historischer Entwicklung auch den indischen Gelehrten sich mehr und mehr aufthut.

Auf dem Gebiet der Sâmkhyalehre beginnen jetzt die Ergebnisse der in erster Linie diesem System gewidmeten Forschungs-

reise R. Garbe's[6]) an das Licht zu treten. Nachdem Garbe während eines längeren Aufenthalts in Benares die hauptsächlichen Quellen der Sâṃkhyalehre gemeinsam mit den ausgezeichnetsten einheimischen Kennern derselben durchgearbeitet und sich dadurch die auf anderem Wege kaum vollständig zu erlangende Vertrautheit mit der europäischen Denkgewohnheiten so fern liegenden Begriffswelt dieses Systems erworben hat, beginnt er jetzt einige der fundamentalen Sâṃkhyawerke in Textausgaben und Uebersetzungen zu publiciren, worauf dann eine Darstellung des Systems selbst bez. der Geschichte desselben folgen soll. Gegenwärtig liegt vor:

Aniruddha's Commentary and the original parts of Vedântin Mahâdeva's Commentary to the Sâṃkhya Sûtras, edited by Dr. R. G. Fasciculus I. II., Calcutta 1888 (Bibliotheca Indica).

R. G., Die Theorie der indischen Rationalisten von den Erkenntnissmitteln (Sâṃkhyatattvakaumudî § 4—7 in deutscher Uebersetzung nebst Einleitung). [Aus den Berichten der Kgl. sächs. Ges. der Wissenschaften.] 1888.

G. übersetzt in der letztgenannten Schrift einige Verse aus dem ältesten erhaltenen Text der Sâṃkhyaschule, der Sâṃkhya-Kârikâ (Abfassungszeit spätestens 6. Jhd. n. Chr.), nebst der eingehenden Erläuterung des Vâcaspatimisra (wahrscheinlich 12. Jhd.). Es handelt sich um die drei Erkenntnissmittel: Wahrnehmung, Schlussfolgerung und zuverlässiger Ausspruch — „zuverlässige Aussprüche" aber sind die des Veda und der auf dem Veda beruhenden Schriften, wie auch die des Weisen der Urzeit Kapila (des mythischen Begründers der Sâṃkhyalehre), der sich am Anfang dieser Weltperiode an die in den früheren Weltperioden gelernte Ueberlieferung ebenso erinnern konnte, wie am folgenden Tage ein aus dem Schlaf Erwachter an die Dinge, die er Tags zuvor in Erfahrung gebracht.

[6]) Vgl. unsere Bemerkung in dem vorigen Jahresbericht über die ind. Philosophie, Bd. I dieses Archivs, S. 410, sowie Garbe's Indische Reiseskizzen (Berlin 1889).

Einen überaus dankenswerthen Beitrag zur Kenntniss des Nyâyasystems giebt

Ernst Windisch, Ueber das Nyâyabhâshya. Leipzig. [1889.]

Die bedauerliche Beschaffenheit der Ueberlieferung bringt es mit sich, dass Untersuchungen, wie die im ersten Abschnitt dieser Schrift angestellten über die Persönlichkeit des Gotama (Akshapâda), des angeblichen Urhebers der Nyâyalehre, und einige andre dieser philosophischen Patriarchengestalten zu bestimmten Ergebnissen nicht führen können. Von grosser Wichtigkeit aber, auch für die Geschichte der indischen wissenschaftlichen Darstellungsweise im Allgemeinen, ist die im zweiten und dritten Abschnitt gegebene Analyse des — an diesem Orte natürlich nicht näher zu erörternden — Verhältnisses zwischen dem Nyâyasûtra, dem grundlegenden Text des Systems, und den Commentaren Nyâyabhâshya und Nyâyasûtravṛtti. Ein von Windisch übersetztes Stück des alten Sûtratextes selbst mit der Erklärung des Nyâyabhâshya (S. 19—27) betrifft den Begriff der Erlösung und die Zugänglichkeit oder Unzugänglichkeit desselben für unsre Erkenntnissmittel. —

Eine Reihe in Indien erschienener Textpublicationen im Pandit, der Benares Sanskrit Series etc. müssen hier übergangen werden. Doch dürfen wir es nicht unterlassen, zum Schluss des ausgezeichneten Berichts zu gedenken, welchen A. Barth in der Revue de l'histoire des religions (Annales du Musée Guimet) 1889 über die Erscheinungen der letzten vier Jahre auf dem Gebiet der indischen Religionen und philosophischen Systeme gegeben hat.

VI.

Die deutsche Litteratur über die aristotelische Philosophie. 1888.

Von

E. Zeller in Berlin.

Zunächst mögen hier zwei Sammelwerke genannt werden, in denen neben anderem auch Schriften griechischer Philosophen, xenophontische, platonische und aristotelische, besprochen werden:

1. Genethliacon Gottingense (H. Sauppe gewidmet) 1888.
2. Commentationes philologae quibus O. Riebeckio . . . congratulantur discipuli. Lpz. 1888.

Nr. 1 bringt S. 69—76 eine neue Vergleichung der Lesarten der Wolfenbüttler Handschrift des *xenophontischen* Oekonomikus, von *Reuter*; Nr. 2 S. 71—98 eine recht tüchtige Abhandlung von O. *Immisch*: „Xenophon über Theognis und das Problem des Adels." Vf. nimmt die Aechtheit der xenophontischen Schrift über Theognis in Schutz, aus der *Stob.* Floril. 88, 14 ein Bruchstück mittheilt; mit der Besprechung des letzteren verbindet er eingehende Erörterungen über die griechische Literatur π. εὐγενείας, und insbesondere die aristotelische Schrift, deren Aechtheit er mit guten Gründen (die Doppelehe des Sokrates betreffend in Uebereinstimmung mit Phil. d. Gr. IIa, 54, 2[4]) vertheidigt; dass in Xenophon's Stellung zu der Frage der Standpunkt des Sokrates, welcher Vorzüge der Geburt ausschliesst, von dem Standesvorurtheil seines Schülers gekreuzt wird, hat I. nicht übersehen. — *Plato* widmet *Ausfeld* in Nr. 1 S. 65—68: Vorschläge für Entfernung angeblicher

Glossen Gess. V. 728 C. Rep. III. 404 D. IV. 443 E, von denen mich indessen keiner überzeugt hat. Mit demselben beschäftigt sich H. Dünschmann in Nr. 2 S. 545, indem er Phädr. 238 A. 260 D Aenderungen vorschlägt, die mir gleichfalls entbehrlich zu sein scheinen. — Conjecturen zum 2. Buch der aristotelischen Oekonomik, deren Text zu solchen Anlass genug bietet, bilden den Inhalt einer kleinen Arbeit von Sonne in Nr. 1 S. 27—34.

Ich wende mich zu den Schriften, welche Aristoteles und seine Schule speciell betreffen.

Stapfer, A. A. Studia in Aristotelis de anima libros collata. Landshut 1888. 32 S.

Diese Dissertation, der erste Theil einer grösseren Arbeit, enthält folgendes: 1) S. 4—13 eine neue Collation des Pariser Cod. 1853 für die Bücher π. ψυχῆς, welche alle bei den bisherigen Vergleichungen ungenau oder unrichtig verzeichneten Lesarten dieser wichtigsten Handschrift umfassen soll. 2) S. 13—25 ein Verzeichniss aller aus der Paraphrase des Sophonias (ed. Hayduck 1883) sich ergebenden, theilweise schon von Trendelenburg, Torstrik, Biehl und Hayduck festgestellten Varianten. 3) S. 26—31 eine Untersuchung über die Disposition des 1. Buchs, welche die jetzige Kapiteleintheilung verdunkelt hat. Auf das Einzelne dieser Arbeit kann ich hier nicht eintreten, aber ihre zwei ersten Abschnitte jedem, der sich mit dem Text, den dritten jedem, der sich mit der Composition der Bücher von der Seele zu beschäftigen hat, zur Beachtung empfehlen.

Rassow, H., Zu Aristoteles (Rhein. Mus. XLIII, 583—596)

behandelt mit dem Geschick und der Gründlichkeit, die man an ihm kennt, eine Reihe aristotelischer Stellen. Rhet. I, 15. 1376 b 20 vermuthet er, sehr ansprechend: οὔκουν τοῦτο σκεπτέον ⟨ὡς δίκαιον⟩ ἀλλ' ὡς δικαιότερον. Doch könnte man statt ὡς δίκαιον auch an ὡς σύγκειται denken. Ebd. II, 8. 1385 b 32, mit Versetzung weniger Worte: τοῦ πείσεσθαί τι, μήτ' αὖ φοβούμενοι — τῷ οἰκείῳ πάθει, ἀλλ' οἱ μεταξὺ τούτων. Ebd. II, 13. 1389 b 17 vertheidigt R. die Conjectur der Pariser Ausgabe: ἄγανται ἅπαντα

(wofür ἄγανται πάντα noch etwas einfacher wäre) statt des überlieferten ἄγαν ἅπαντα mit überzeugenden Gründen. Poët. 1. 1447 b 22 will er, in der Erklärung dieser Stelle mit Vahlen einverstanden, statt καὶ ποιητὴν lieber καίτοι π. lesen. Der grösste Theil seiner Erörterungen gilt aber auch diesmal einer Schrift, um die er sich schon so vielfach verdient gemacht hat, der Nikomachischen Ethik. R. giebt hier I. 1. 1094 a 14, gewiss richtig, mit Bonitz δὴ vor δὲ den Vorzug. I. 3. 1096 a 5 fasst er ebenfalls richtig mit Grant βίαιος passivisch = aufgenöthigt, und vertheidigt Z. 9 καίτοι zutreffend gegen Bernays' καί; ebenso zu I. 4 seine schon früher ausgesprochene Ansicht, dass die Worte (1096 a 34—b 5) ἀπορήσειε—ἐφημέρου an der richtigen Stelle stehen, aber b 2 vor ἡ ἀγαθὸν einige Worte (wie etwa: αὐτοαγαθὸν καὶ ἀγαθὸν) ausgefallen seien. I. 9. 1099 b 8 vermuthet er für ἀρετὴν, statt es mit den drei vorhergehenden Worten auszuwerfen, unter Verweisung auf Plato Gorg. 491 Eff. ἀρχήν. I. 11. 1101 a 14 ff. wird der überlieferte Text mit Recht festgehalten. Zu II. 2 tritt R. mit überzeugenden Gründen für Eucken's Bemerkung ein, dass die zwei kleinen Abschnitte 1103 b 26—1104 a 11 und 1104 a 11—27 nicht hieher gehörige, wenn auch vielleicht von Aristoteles herrührende, Einschiebsel seien, wogegen er die Aechtheit von c. 7 gegen ihn und Susemihl in Schutz nimmt; II. 7. 1107 b 24 will er statt περὶ μικρὰ διαφέρουσαν lesen: τῷ περὶ μικρὰ εἶναι διαφέρ. (wofür mir aber Ramsauer's τῷ π. μικρὰ διαφ. noch besser gefällt) oder: π. μικρὰ οὖσαν. III. 13. 1118 a 22 erkennt er in dem ἢ εὑρὼν die Angabe einer zweiten (aus der Erinnerung an Il. III. 24 geflossenen) L. A.; ebenso c. 11. 1117 a 20 in: ἢ καὶ ὅτι ἧττον ἐκ παρασκευῆς. X. 2 1172 b 9 ff. schlägt R., aber doch nur zweifelnd, vor, Z. 12 statt πᾶσι τοῦτο ἄριστον zu schreiben: μάλιστα τοῦτο αἱρετόν. Mir scheint zur Herstellung eines befriedigenden Sinnes ausser dem handschriftlich beglaubigten δὲ für δὴ Z. 12 nicht mehr nöthig, als dass Z. 11 statt δ' „γὰρ" und Z. 14 (mit Rams.) statt δὴ „δὲ" gesetzt werde. Dann erhalten wir den Sinn: Eudoxos hielt die Lust für das Gute, weil alles nach ihr strebe. Denn für alle Wesen (wörtlich, wenn man nicht das ἐν streicht: in allen, in dem Leben aller) sei das, wonach sie streben, ein ἐπιεικὲς (ihrer Natur ange-

messenes. für sie gutes) und das, wonach sie am meisten streben. das Beste, und wenn alle nach demselben (am meisten) streben, so beweise dies, dass eben dieses für alle das Beste (ἄριστον, was m. E. nicht durch αἱρετὸν oder ἀγαθὸν ersetzt zu werden braucht) sei. da alle das finden. was für sie gut ist: was aber für alle ein Gut ist und als solches erstrebt wird. sei τἀγαθόν. das Gute schlechthin. Ebd. Z. 17 setzt R. nach Korais für οὕτως ἔχειν: „ὡς οὕτως ἔχον". Z. 23 ff. ist er mit Ramsauer's Textgestaltung (αὔξεσθαι δὲ für καὶ αὔξ. δή) im übrigen zufrieden, glaubt aber nicht, dass Eudoxus den von Arist. an ihm getadelten Fehlschluss gemacht habe, was ich doch nicht für so undenkbar halte. 1173 a 11 vermuthet R.: τὸ μηδέτερον δὲ μηδέτερον ὁμοίως. Mir scheint die einfachere Aenderung: μηδετέρων δὲ μηδέτερον ὁμοίως (unter Weglassung von τῶν und ἢ) einen befriedigenderen Sinn zu geben: „sind aber beide weder gut noch böse, so muss auch eines von ihnen so wenig zu fliehen sein, wie das andere". X, 8. 1178 a 30 wünscht R. mit Grund δὲ für δή. 1178 b 18 mit Eucken γε für τε. In X. 10 macht er die treffende Bemerkung, dass S. 1179 b 4—20 eine von dem Herausgeber der Schrift hier eingeschobene zweite Version der zunächst folgenden, an das ἀγαθοὶ γινόμεθα Z. 4 unmittelbar anknüpfenden Erörterung (γίνεσθαι δ' ἀγαθοὺς u. s. w. Z. 20—35. 1180 a 3 f.) sei, da die beiden Stellen im Inhalt und Ausdruck sich zu vollständig decken, um von Anfang an zusammengestellt sein zu können. Als aristotelisch werden aber beide von ihm anerkannt. — Schliesslich schlägt R. für Eth. Eud. VII. 15. 1249 b 7 die einleuchtende Verbesserung „καὶ" für „κατὰ" vor.

Schütz, H., Kritische Bemerkungen zu Aristoteles Rhetorik (Jahrbb. f. class. Philol. Bd. 137. 1888. S. 681—695)

behandelt, theils um sie zu erklären theils und besonders um sie zu emendiren, die folgenden 30 Stellen: I, 5. 1361 b 18. I, 6. 1362 a 24. I, 7. 1363 b 8. 18. 1364 a 10. 1365 a 35. I, 12. 1373 a 16. I. 15. 1377 b 9. II, 2. 1378 b 23. 1379 b 8. II. 3. 1380 a 31. II, 4. 1381 b 19. II, 8. 1385 b 29. 1386 a 2. II. 9. 1386 b 28. II, 12. 1389 a 29. II. 13. 1389 b 34. II, 18. 1391 b 28. II. 19. 1392 a 12. II. 23. 1400 a 5. II, 25. 1402 b 26. III, 1. 1404 a 4. 12. III, 2.

1404 b 20. III, 3. 1406 b 3. III, 7. 1408 b 9. III, 9. 1410 a 30. III, 12. 1413 b 16. III, 13. 1414 b 4. III, 17. 1417 b 26. Wird man seinen Ausführungen auch nicht immer beitreten können, so verdienen sie doch fast immer Beachtung. Einleuchtende Verbesserungen sind z. B.: 1377 b 9 das Fragezeichen hinter ἐμμενοῦμεν; 1400 a 6: ἔδοξεν für —αν; 1417 b 25 die Interpunktion: δικαίως, ὡσαύτως, καὶ εἰ u. s. f. Diese Worte selbst (καὶ—ἀμφισβήτησις) zieht Sch. scharfsinnig zum folgenden, indem er (mit Streichung des δ' vor ὅτι) fortfährt: μὴ λανθανέτω ὅτι u. s. w. Sonst dient aber allerdings diese und ähnliche Formeln nie zur Einführung des Nachsatzes; vgl. Ind. arist. 423 b 46 f. Zweifelhafter ist mir 1364 a 10 die Nothwendigkeit, das οὐκ αἴτιον in μὴ αἴτ. zu verwandeln, denn οὐκ αἴτιος kann auch als Ein Begriff = ἀναίτιος gedacht sein, und in diesem Fall wird der Ausdruck der Negation nicht in der gleichen Weise, wie wenn sie zur Copula gehörte, von der hypothetischen Form des Satzes beeinflusst. Dass 1365 a 35. 1390 a 1 das αὐτῷ in αὑτῷ zu verwandeln ist, glaube ich nicht, denn das αὐτῷ bezieht sich nicht auf das im vorhergehenden genannte Subjekt des Satzes, sondern auf ein ungenanntes allgemein gedachtes Subjekt, denjenigen, um den es sich jeweilig handelt. 1378 b 24 sind die Worte, an denen Sch. Anstoss nimmt: μὴ ἵνα τι γένηται ἄλλο ἢ ὅτι ἐγένετο einfach zu übersetzen: „nicht damit ihm etwas anderes (ein bestimmter, von seinem Handeln selbst verschiedener Erfolg, z. B. irgend ein Gewinn) zu Theil werde, oder weil ihm ein solches (z. B. eine Beleidigung, für die er sich zu rächen hätte) widerfahren ist", wie sich dies aus dem unmittelbar folgenden ergiebt, und an dem Text ist nichts zu ändern. Ebensowenig 1385 b 28 (αὐτοῦ τε γὰρ ταῦτα), wo Vf. αὐτῶν schreibt und τε streicht: der Singular αὐτοῦ drückt aus, dass dem Schriftsteller als Repräsentant der vorher Genannten einer derselben vorschwebt, und das τε . . . καὶ soll andeuten, dass die zwei Z. 14 ff. aufgestellten Bedingungen des Mitleids hier beide vorhanden seien: 1) der Besitz von Angehörigen und 2) die Möglichkeit, dass diese von einem Uebel betroffen werden. Auch 1392 a 12 halte ich es für ein Missverständniss, wenn Vf. das zweite ὅμοιον durch ἀνόμοιον ersetzen will: es handelt sich hier nicht mehr um den Schluss

aus dem ἐναντίον, sondern um den aus dem ἀνάλογον z. B. „wenn ähnliches früher vorkommen konnte, kann es auch wieder vorkommen“.

Gomperz, Th., Zu Aristoteles' Politik. Sep.-Abdr. a. d. Sitzungsbericht d. phil.-hist. Klasse d. Kais. Akad. d. W. Wien 1888. 42 S.

Der Verfasser, dem wir schon so viele werthvolle Arbeiten über die griechischen Philosophen verdanken, reiht denselben in dieser Abhandlung eine Besprechung der 6 ersten Kapitel der aristotelischen Poetik an, welche bei mässigem Umfang einen so reichen Inhalt bringt, dass es kaum möglich ist, ihm in der hier gebotenen Kürze durchaus gerecht zu werden. C. 1. 1447 a 17 wird das überlieferte: τῷ γένει ἑτέροις μιμεῖσθαι gegen die Conjectur ἐν ἑτ. μ. vertheidigt; welche mir aber doch (mit Vahlen und Susemihl) deshalb unerlässlich zu sein scheint, weil die Darstellungsmittel der Z. 13 f. genannten Künste nicht γένει ἕτερα sind, denn sie bestehen (Z. 21) bei ihnen allen in ῥυθμός, λόγος und ἁρμονία. Auch das τοιαῦται, welches die jüngeren HSS Z. 25 beifügen, G. aber streicht, wüsste ich kaum zu entbehren. Sehr ansprechend ist dagegen die Vermuthung, dass das offenbar lückenhaft überlieferte: οἱ τῶν ὀρχηστῶν Z. 27 nicht mit Heinsius zu ergänzen sei: οἱ πολλοὶ τ. ὀρχ., sondern: οἱ χαριέστεροι τ. ὀ.; doch würde vielleicht der Positiv χαρίεντες dem aristotelischen Sprachgebrauch noch mehr entsprechen. 1447 b 20 erklärt sich G. wohl mit Recht für καίτοι statt καί. An diese Beiträge zur Texteskritik des 1. Kapitels schliessen sich S. 6 ff. Bemerkungen über seinen Inhalt an, von denen ich die über die Zurücksetzung hervorhebe, welche die lyrische Poesie bei Aristoteles erfährt. — C. 2 vertheidigt G. 1448 a 15 die Vermuthung: ὡς Πέρσας καὶ Κύκλωπας (statt des überlieferten ὥσπερ γᾶς Κύκλ.), wofür aber doch das durch den Araber nahegelegte ὥσπερ οἱ τοὺς Κύκλ. sich mir, wie Diels (D. L. Z. 1888, 159) noch mehr empfiehlt, und ebd. Z. 16, wie ich glaube mit Recht, die Streichung der Worte: μιμήσαιτο ἄν τις. Ἐν δ' αὖ τῇδε τῇ διαφορᾷ, was er ebd. für ἐν αὐτῇ δὲ τῇ διαφορᾷ vorschlägt, lautet mir nicht recht aristotelisch, und ich würde lieber mit Ca-

saubon ἐν ταύτῃ δὲ τῇ δ., oder auch ἐν τῇ αὐτῇ δὲ διαφ. setzen. — Dass c. 3. 1448 a 29 ff. die Ansprüche der Megarer auf die Urheberschaft der Komödie von Arist. verworfen werden, bestreitet G. S. 12 f. nicht ohne Grund, indem er annimmt, dieser lasse vielmehr ihre Berechtigung nur dahingestellt sein. Ebd. 1448 a 37 scheint mir in das ἀτιμαζομένους ἐκ τοῦ ἄστεος die Uebersetzung: „durch Missachtung aus der Stadt hinausgedrängt“ immer noch etwas fremdartiges hineinzulegen: ich möchte es, da es sich um die Erklärung des Namens κωμῳδὸς handelt, eher davon verstehen, dass dieser Name den Schauspielern „von der Stadt aus (von den Städtern) zum Schimpf beigelegt wurde“ — so dass demnach „Dorfsänger“ Heraklit's δήμων ἀοιδοὶ (Fr. 111 B) und unserem „Bänkelsänger“ analog gebildet wäre. — In der Besprechung des 4. Kapitels findet es G. S. 15 ff. merkwürdig, dass sich hier neben den tiefdringenden Gedanken über die Entstehung der Kunst aus dem natürlichen Nachahmungstrieb und über ihre schrittweise geschichtliche Entwicklung die ungenügende Erklärung der Freude an der Nachahmung finde, welche 1448 b 12 ff. steht. Ich möchte nur beifügen, dass dieses alles auch auf einem andern Gebiet seine Parallelen findet. Dem angeborenen Nachahmungstrieb entspricht der angeborene Erkenntnisstrieb Metaph. I, 1 Anf., der allmählichen Entwicklung der Kunst die der Wissenschaft ebd. 2. 982 b 11 ff. 3. 984 a 18. b 9: und wie in der Poetik die Freude am Anschauen der Bilder, so wird Metaph. I, 1. 980 a 24 die Freude am Sehen als solchem von der Erkenntniss hergeleitet, die es gewährt. Auch Poet. 9. 1451 b 5 wird der Vorzug der Poesie vor der Geschichte in ihrem höheren Erkenntnisswerth gefunden: Rhet. I, 11. 1374 b 4 deckt sich ohnediess vollständig mit Poet. 1448 b 12. Die „zwei natürlichen Ursachen der Dichtkunst“ sind übrigens (nach c. 4 Anf.) nicht der Nachahmungstrieb und der Sinn für Harmonie und Rhythmus, sondern der Nachahmungstrieb und die aus dem Wissenstrieb entspringende Freude am Anschauen gelungener Nachahmungen (τό τε γὰρ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις . . . καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι): Harmonie und Rhythmus werden nur als diejenigen Arten der μίμησις, aus denen die Poesie hervorgeht, und erst 1448 b 20 erwähnt. Den Text betreffend möchte ich 1448 b 13

weder mit Vahlen das καὶ τοῦτο des Parisinus A^c, noch mit G. das καὶ τούτου der jüngeren HSS festhalten, sondern diese zwei Worte ganz streichen: das einfache αἴτιον δ' ὅτι steht auch Metaph. 980 a 26. Z. 18 ziehe ich Bekker's Conjectur οὐ διὰ dem οὐχὶ der HSS vor. 1448 b 13 liest G. m. E. mit Recht statt κατὰ τὸ ἁρμόττον „καὶ τὸ ἁ." Dagegen verstehe ich 1449 a 19 τὸ μέγεθος nicht mit G. von der „Grossartigkeit" der Tragödie, sondern von ihrem Umfang, denn es handelt sich hier um die einzelnen bei ihrer Fortbildung in Betracht kommenden Punkte: und ich übersetze demnach, indem ich μέγεθος als Subjekt des Satzes fasse: „ihre Grösse erreichte erst spät die ihrer würdige Vollendung;" der gleiche Sinn ergäbe sich aber auch bei der Erklärung: „in Beziehung auf ihre Grösse kam sie erst spät in einen würdigeren Zustand". — In seinen Bemerkungen über den Gedankengang des 5. Kap., S. 22 ff., schliesst sich G. an Vahlen an; dagegen tritt er 1449 b 9 mit überzeugenden Gründen Tyrwhitt's Emendation μέχρι μὲν τοῦ μέτρῳ bei, nur dass er das überlieferte μεγάλου hinter μέτρῳ nicht tilgen sondern mit Ueberweg in μεγάλη verwandeln will: mir scheint es, μεγάλη μίμησις für eine μίμησις πράξεως μέγεθος ἐχούσης stände im aristotelischen Sprachgebrauch ohne Analogie da. Dass die Definition des γελοῖον c. 5 Anf. nicht genügt, räume ich G. (S. 28) gern ein. — Ebenso richtig ist die Bemerkung zu c. 6, dass der Begriff des Schönen bei Aristoteles immer nur „wie eingeschmuggelt erscheine": wie denn die ganze antike Kunstlehre diesen Grundbegriff unserer Aesthetik vernachlässigt. Für die Feststellung des Textes wird 1449 b 35 f. die Aenderung von μέτρων in ὀνομάτων abgelehnt, die von πᾶσαν in πᾶσιν gebilligt. Ebd. Z. 36 ff. sucht G. (S. 29 f.) den Uebelständen unseres Textes dadurch abzuhelfen, dass er die Worte: διὰ γὰρ τούτων καὶ τὰς πράξεις εἶναί φαμεν ποιάς τινας aus ihrer jetzigen Stelle hinter „διάνοιαν καὶ ἦθος", 1450 a 2, versetzt. Mir scheinen sie an ihrem Orte belassen werden zu können, wenn man nur das γὰρ (in διὰ γ. τούτ.) in ein δὲ verwandelt, das mit jenem bekanntlich unzähligemale verwechselt wird. Das κατὰ ταύτας Z. 2, das G. mit Recht beibehält, wird dann prägnant zu nehmen sein: „nach diesen durch διάνοια und ἦθος bestimmten Handlungen richtet sich der Erfolg und Misserfolg". 1450 a 12

vermuthet G. mit Andern, hinter ὀλίγοις seien einige Worte ausgefallen, etwa: ἀλλ' ἐν πᾶσι πάντες. Ich möchte eher vorschlagen: ἀλλὰ πάντες πᾶσιν: man hätte dann, wenn man sie nöthig findet, auch eine Columnenzeile von 15 Buchstaben (hierüber G. 12. 30) ohne das lästige ἐν. Ebd. Z. 18 schreibt G. jetzt, auf den Araber gestützt: καὶ βίου· καὶ ὁ βίος δ' ἐν πράξει ἐστίν; doch ist Diels' (a. a. O.): ὁ δὲ βίος noch einfacher. Z. 21 wird der Text von G. mit Recht unverändert gelassen und das πράττουσιν auf die im Drama auftretenden Personen bezogen. Z. 29 f. vertheidigt G. die überlieferte LA.; 1450 b 8 ff. beantragt er zu lesen: ὁποῖά τις προαιρεῖται (bezw. αἱρ.) ἢ φεύγει· διόπερ οὐκ ἔστιν ἦθος τῶν λόγων ἐν οἷς οὐκ ἔστι δῆλον ἢ ἐν οἷς μηδ' ὅλως ἔστιν ὅ τι προαιρεῖται (αἱρ.) ἢ φεύγει ὁ λέγων — eine sinnreiche und bestechende Verbesserung. Die Annahme einer zwiefachen διάνοια und eines zwiefachen ἦθος bestreitet G. mit überzeugenden Gründen.

Zeller, E., Ueber die richtige Auffassung einiger aristotelischen Citate. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1888. No. 51. 8 S.

In dieser kleinen Abhandlung zeige ich an einer Reihe von Beispielen, die sich ohne Zweifel noch erheblich vermehren liessen, (Pol. V, 4. 1303 b 29 vergl. m. Eth. I. 7. 1098 b 7. Top. IX, 33. 183 b 22; — Metaph. I. 2. 983 a 17; — Pol. V, 10. 1312 b 4; — Eth. II, 2. 1105 a 7; — Rhet. II, 13. 1389 b 22; — Metaph. I, 3. 984 a 11), dass Aristoteles nicht selten, vielleicht in Folge des gedächtnissmässigen Citirens, seine eigenen Worte mit den von ihm benützten fremden in einer Weise vermischt, welche uns verleiten könnte, die Anführung auf jene mit auszudehnen; und ich schliesse daraus (was meiner Phil. d. Gr. II a, 810[1] zur Ergänzung und Berichtigung dient), dass wir auch in der vielumstrittenen Stelle De coelo II, 13. 293 b 15 kein Recht haben, das Citat aus dem Timäus auf mehr als die Worte περὶ τὸν διὰ τοῦ παντὸς τεταμένον πόλον zu beziehen, und den Stagiriten die Lehre von der Achsendrehung der Erde seinem Lehrer, und nicht vielmehr dem Schüler desselben, dem Pontiker Heraklides, beilegen zu lassen.

Sperling, K., Aristoteles' Ansicht von der psychologischen Bedeutung der Zeit. Marburg. 1888. 73 S. Inauguraldiss.

Nach einer historischen Einleitung, auf die ich hier nicht näher eingehe, untersucht Vf. die Erörterungen der aristotelischen Physik über den Begriff der Zeit, zu deren Erläuterung er aber auch aus den übrigen aristotelischen Schriften alles hiefür dienliche beizieht, um festzustellen, welcher Antheil an den Lehren des Aristoteles über die Zeit der Beobachtung psychischer Vorgänge zukommt. Seine Darstellung ist stellenweise etwas schwerfällig und undurchsichtig ausgefallen, aber sie verdient das Lob einer sorgfältigen und in die aristotelischen Gedankengänge unverdrossen eindringenden Untersuchung, welche Aristoteles' Bestimmungen über die Zeit von einer bisher weniger beachteten Seite beleuchtet. Zu loben ist es, dass Sp. der Versuchung widerstanden hat, dieses subjektive Element des aristotelischen Zeitbegriffs so zu steigern, dass derselbe dem Kantischen oder sonst einem modernen Idealismus über Gebühr angenähert würde. Eher kann man bei einzelnen von seinen Auseinandersetzungen fragen, ob er nicht den Gedankengang des Philosophen in dem Bestreben, demselben möglichst auf den Grund zu gehen, verwickelter darstellt, als er in Wirklichkeit war; ich will aber dieses Bedenken hier nicht weiter verfolgen.

Michaelis, Zur aristotelischen Lehre vom Nus. Neu-Strelitz 1888. 16 S. 4°. Gymn.-Progr.

Eine gute und klare Zusammenstellung der aristotelischen Bestimmungen über den Nus, welche S. 9 ff. mit Recht auch auf den, von Arist. selbst nicht so ausdrücklich hervorgehobenen Zusammenhang zwischen der geistigen Natur des Menschen und den Vorzügen aufmerksam macht, die auch seine niedrigeren Seelenthätigkeiten von denen der Thiere unterscheiden. Ob aber von hier aus auch die Lehre vom νοῦς παθητικὸς sich von den ihr anhaftenden Widersprüchen befreien lässt, und ob dieser, unter den Voraussetzungen des aristotelischen Systems, zugleich „nur die eine Seite in der Bethätigung des einigen Nus" und die Zusammenfassung sämmtlicher niederen Erkenntnissvermögen sein kann, muss ich bezweifeln, und finde die Bedenken, welche ich Ph. d. Gr. II b, 575 f. dagegen erhoben habe, durch die Bemerkungen des Vf. S. 15 f. nicht erledigt.

Elfes, A., Aristotelis doctrina de mente humana ex commentariorum graecorum sententiis eruta. P. prior. Bonn 1887. 47 S. Inaug.-Diss.

Von den Commentatoren, bei denen Vf. nähere Aufschlüsse über Aristoteles' Lehre vom Nus zu finden hofft, bespricht er in seiner Dissertation zwei: Alexander und Philoponus. Seine Auszüge aus Alexanders Schrift π. ψυχῆς und Philoponus' Commentar zu den gleichnamigen aristotelischen Büchern werden solchen willkommen sein, die keine Gelegenheit oder keine Zeit haben, diese Werke selbst zu vergleichen; wer sich ein eigenes Urtheil über sie bilden will, darf sich dies natürlich nicht ersparen. Inwiefern unsere Kenntniss der aristotelischen Lehre durch jene Commentatoren an Vollständigkeit, Sicherheit oder Deutlichkeit gewinnen kann, geht aus E.'s Darstellung nicht hervor; m. E. sind wir in allen diesen Beziehungen mit ihnen und ohne sie gleich sehr auf die eigenen Aussagen des Philosophen angewiesen. Im einzelnen bedarf die Arbeit des Vf., so weit sie über blosse Berichterstattung hinausgeht, noch mancher Verbesserung. Ist es auch vielleicht ein blosser Schreibfehler, wenn S. 19 steht, Plutarch, der Lehrer des Proklus, sei *ineunte saeculo tertio p. Chr. n.* gestorben, so ist es doch einer, der nicht hätte vorkommen sollen; selbst *ineunte s. quinto* wäre ja noch zu früh. Noch schlimmer ist, dass S. 6 (vgl. 17) Alexander (bei dem De an. 81, 13 ff. 82, 21. 85, 10 u. s. f. das Gegentheil deutlich genug steht) der Widersinn zugeschrieben wird: *Initio . . . intellectus in homine non inest nisi* „ὡς ἕξις" *i. e. ut qualitas quaedam perfecta et ad usum parata, quae exercitatione demum ad* ἕξιν *sive ad perfectionem habitumque perducitur.* Der ὑλικὸς νοῦς Alexanders heist so als der blos potentielle, aber nicht (nach S. 8) *quatenus ei eadem materia, quae corpori inest.* Bei Alex. 85, 8 hat schon Bruns das unentbehrliche οὐ, das E. S. 14 als seine eigene Conjectur einführt, aus dem Marcianischen Archetypus aufgenommen. S. 25 hätte es nahegelegen, in den Worten des Philoponus: χρόνῳ διαφέρει καὶ αὐτῷ ὑποκειμένῳ, an denen Vf. mit Recht Anstoss nimmt, das αὐτῷ in οὐ τῷ zu verwandeln. *Praecedit intellectui actuali* (S. 37) kann man im Lateinischen so wenig sagen, als ἡ ἐνδιάθετος und ἡ προφορά (S. 39, für λόγος ἐνδ. und

προφορικός) im Griechichen; λέγει καταχρησάμενος durfte S. 40 nicht übersetzt werden: *falso appellat:* „katachrestisch“, heisst nicht: falsch.

Eberlein, L., Die dianoëtischen Tugenden der nikomachischen Ethik nach ihrem Sinn und ihrer Bedeutung. Leipzig (s. a., anscheinend 1888). 118 S. Inaug.-Diss.

Als den Zweck seiner Schrift bezeichnet Vf. (seiner vita zufolge ein Theolog, der schon 1868 absolvirt hat) S. 2: die dianoëtischen Tugenden auf ihre ethische Bedeutung zu prüfen. Indessen unterzieht er sich dieser Aufgabe erst von S. 96 an in einer Erörterung, welche an diesem Orte nur ihren geschichtlichen Bestandtheilen nach berücksichtigt werden kann, während die Frage nach dem Werth und der Haltbarkeit der aristotelischen Bestimmung, wie sich uns diese von unserem Standpunkt aus darstellt, über die historische Untersuchung als solche hinausgeht. Das vorangehende dagegen enthält eine ausführliche (mitunter sogar allzu ausführliche) Darstellung und Besprechung alles dessen, was sich bei Aristoteles auf die sog. dianoëtischen Tugenden bezügliches findet; eine sorgfältige, klar und verständig ausgeführte Arbeit, welche die aristotelischen Aussagen erschöpfend, die neuere Litteratur darüber seit Schleiermacher (den aber E. seltsamerweise beharrlich „Schleyerm.“ schreibt) in ausreichendem Umfang berücksichtigt. Dass Vf. in allen Punkten das Richtige getroffen hat, glaube ich allerdings nicht; wie ja die Ansichten gerade bei diesem Theil der aristotelischen Lehre wohl noch lange auseinander gehen werden. Er bestreitet S. 25, dass Arist. Eth. VI, 12. 1143 a 35 ff. vom praktischen Nus spreche, so unzweideutig auch dieser hier einen doppelten νοῦς unterscheidet: ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις (der Nus in seiner theoretischen Anwendung) und ὁ ἐν ταῖς πρακτικαῖς (sc. ἐπιστήμαις — dass ἀποδείξεσι zu ergänzen unzulässig ist, habe ich schon Ph. d. Gr. II b[3], 650 f. gezeigt), und jenem die Erkenntniss der ἀκίνητοι καὶ πρῶτοι ὅροι, diesem die des ἔσχατον καὶ ἐνδεχόμενον zuweist. Er glaubt (S. 26), Eth. VI, 12 könne nicht von der praktischen Vernunft gesprochen werden, denn ihre Thätigkeit sei (nach De an. III, 10. 433 a 14. Eth. VI, 2) das βουλεύεσθαι, während

Eth. VI, 12. 1143 a 35 ff. gesagt werde: τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστι καὶ οὐ λόγος. Er beachtet jedoch dabei nicht, dass νοῦς bei Arist. bald in engerem bald in weiterem Sinn gebraucht wird. Eth. VI, 2. De an. III, 10 wird von dem Denken im weiteren Sinn gesagt, es sei theils theoretisches theils praktisches, und dem letzteren die Ueberlegung der Mittel für einen gegebenen Zweck zugewiesen; Eth. VI, 12 wird in jeder von diesen zwei Formen der Denkthätigkeit das vermittelte Denken oder der λόγος (der sonst auch ἐπιστήμη heisst), vom unmittelbaren Erkennen, dem νοῦς im engeren Sinn, unterschieden, und diesem, sofern er sich auf's Praktische richtet, die Erkenntniss der ἔσχατα, d. h. derjenigen Begriffe zugetheilt, welche im Untersatz und daher, wenn der Schluss auf seine schulmässige Form gebracht ist, auch im Schlussatz des praktischen Syllogismus das Subjekt bilden. Gesetzt z. B. es habe jemand den Zweck, weise zu werden, so könnte der Entschluss, für diesen Zweck den Sokrates um Aufnahme unter seine Schüler zu bitten, durch die Ueberlegung begründet werden: „Ich will weise werden: um weise zu werden, muss ich einen weisen Mann zum Lehrer haben; um ihn zum Lehrer zu haben, muss ich ihn bitten, dass er mich unter seine Schüler aufnimmt. Nun ist Sokrates ein weiser Mann. Also ist Sokrates derjenige, welchen ich bitten will" u. s. f. Hier wäre das ἔσχατον, welches Gegenstand eines unmittelbaren Erkennens (der 1143 b 5 als νοῦς bezeichneten, Ph. d. Gr. II b[3], 652. 654, 1 besprochenen αἴσθησις) ist, die Anschauung des Sokrates als eines weisen Mannes. Doch über dieses und Verwandtes habe ich schon anderswo mit denen verhandelt, deren Annahmen E. wiederholt. In seiner Untersuchung über die „Stellung der dianoëtischen Tugenden im Moralsystem des Arist." widerspricht E. S. 97 meiner Bemerkung (Ph. d. Gr. II b, 658, 1), es sei ihm im VI. B. der Ethik wesentlich nur um den Begriff der φρόνησις und die Abgrenzung ihres Gebiets gegen das der übrigen Verstandestugenden zu thun. Er übersieht aber, dass es sich bei dieser Bemerkung nicht um die Bedeutung der Erkenntnissthätigkeit für das aristotelische System handelt, sondern lediglich um die Frage, was den Philosophen bewog, in ein Werk über die ethischen Tugenden eine Erörterung über die

verschiedenen Formen und Bethätigungen des Erkenntnissvermögens aufzunehmen. Er selbst weiss auf die Frage nach der ethischen Bedeutung, welche Arist. den dianoëtischen Tugenden zuerkenne, im Grunde nur zu antworten, dass er ihnen eine solche überhaupt nicht zuschreibe, und dass darin eben die Einseitigkeit seines Intellektualismus und der Mangel eines tieferen Begriffs der Persönlichkeit zum Vorschein komme. Nur hinsichtlich der Kunst glaubt er (S. 84. 95. 100) bei Arist. einen Hinweis auf ihre ethische Bedeutung zu finden, da er Eth. VI, 5. 1140 b 21 (vgl. c. 7. 1141 a 12) „von einer ethischen Tugend der Kunst spreche". In Wirklichkeit freilich handelt es sich hier, auch wenn die Worte Aristoteles gehören, nicht um eine ethische Tugend, sondern lediglich darum, dass der allgemeine Sprachgebrauch die Verschiedenheit der τέχνη und der φρόνησις voraussetze, da man von einer ἀρετὴ τέχνης (d. h. Meisterschaft in einer Kunst) rede, aber nicht von einer ἀρετὴ φρονήσεως. Worin nach Arist. die ethische Bedeutung der Kunst liegt, habe ich a. a. O. S. 735 f. 772, das Verhältniss der wissenschaftlichen Geistesthätigkeit zu der ethischen S. 613 f. 630 f. 653. 657 nachgewiesen.

Göbel, K., Zur Katharsis des Aristoteles (Jahrbb. f. class. Philol. Bd. 137, 1888, S. 102—104)

weist auf Plato Gess. VI, 790 E. f. als eine Stelle, in der gleichfalls davon gesprochen wird, dass eine ungesunde innere Aufregung durch eine von aussen her einwirkende ähnliche Erregung beschwichtigt wird. Die Sache ist richtig; aber über die Mittel und den psychologischen Hergang dieser Beschwichtigung bei der tragischen Katharsis giebt diese Stelle keinen genaueren Aufschluss, und was Vf. seinerseits darüber sagt, m. E. gleichfalls richtig, lässt sich leider durch keine bestimmten Aussagen des Aristoteles mit voller Sicherheit als seine Meinung erweisen, so lange uns der Abschnitt der Poëtik fehlt, in dem er sich darüber erklärt hatte.

Feller, W., Die tragische Katharsis in der Auffassung Lessings. Duisburg 1888. G.-Progr. 24 S. 4°.

bespricht S. 1—12 auf Grund eingehender Studien zunächst

die aristotelische Definition der Tragödie und insbesondere die Katharsis, im weiteren Lessing's Ansicht über die Aufgabe der Tragödie. Die letztere betreffend zeigt er, dass L. in seiner Theorie wie in seiner Dichtung sich keineswegs auf die moralische Wirkung des Drama beschränkte, an die seine bekannte Deutung der κάθαρσις παθημάτων allein denken lässt. In der Auffassung der aristotelischen Bestimmungen tritt er im ganzen den Ansichten bei, welche seit Bernays immer mehr Boden gewonnen haben, ohne doch im einzelnen auf sein eigenes Urtheil zu verzichten. Ob Arist. bei seiner Katharsis an eine Ausscheidung gewisser Affekte, oder an eine Läuterung solcher Affekte denkt, die im Zuhörer schon vorhanden sind, oder endlich solcher, die erst durch die tragische Darstellung in ihm erregt werden[1]), will Vf. (S. 11 f.) nicht entscheiden und äussert sogar die Vermuthung, Arist. habe vielleicht absichtlich einen unbestimmten Ausdruck gewählt und damit eine gewisse Weite der Deutung zugelassen, um verschiedenen Arten der tragischen Darstellung gerecht zu werden.

Bei dieser Gelegenheit will ich erwähnen, dass mir Hr. Dr. Heidenhain brieflich bemerkt, es sei in der Anzeige seiner Abhandlung über die Arten der Tragödie (Bd. II. 296 f.) „ihr Grundgedanke, das Festhalten des von Arist. c. 18 hingestellten Zusammenhangs zwischen Theil und Art der Tragödie" nicht berührt. Dass er die Meinung des Arist. in dieser Beziehung richtig aufgefasst hat, glaube ich allerdings nicht; ebenso muss ich dabei bleiben, dass es zwar ein einfaches aber kein sachlich gerechtfertigtes Mittel zur Beseitigung einer Schwierigkeit ist, wenn H. die mit seiner Ansicht unvereinbaren Worte am Anfang des 24. Kap. wegstreicht; denn was er (S. 7 f.) zur näheren Begründung dieses Vorschlages sagt, erscheint mir schon deshalb verfehlt, weil es von einer unrichtigen Erklärung der Worte ausgeht: τὰ εἴδη ταὐτὰ δεῖ ἔχειν τὴν ἐποποιίαν τῇ τραγῳδίᾳ. H. versteht diese so, als ob mit dem δεῖ die Anforderungen eingeführt werden sollten, die vom künstlerischen Standpunkt aus an das Epos zu stellen

[1]) So H. Baumgart, der im 22. und 23. Kap. seines „Handbuchs der Poetik" (1887) die aristotelischen Bestimmungen, im Anschluss an seine älteren Arbeiten darüber, auf's neue bespricht.

sind, während vielmehr schon die disjunktive Aufzählung im folgenden zeigt, dass es nur dazu dienen soll, die Arten des Epos als solche zu bezeichnen, die sich aus der Natur desselben ergeben, von denen daher jedes Epos der einen oder der anderen zugehören muss.

Auf das erste Haupt der peripatetischen Schule bezieht sich

Gomperz, Th. Ueber die Charaktere Theophrast's. Sitzungsber. d. Wiener Akad. phil.-hist. Cl. Bd. 117. 1888. 20 S.

Der Vf. vertheidigt hier mit gewohntem Scharfsinn die Aechtheit der theophrastischen Charaktere mit Ausnahme des Proömiums, der jedem Kapitel vorangestellten Definitionen und einzelner Interpolationen; wofür er sich mit gutem Grund auf den Umstand stützt, dass die Charaktere nicht allein im Verzeichniss des Diogenes stehen, sondern auch Aristo von Keos, Theophrast's dritter Nachfolger, Sauppe's Wahrnehmung zufolge, in den Charakterschilderungen, deren Bruchstücke Philodemus (De vit. x) aufbewahrt hat, sie bereits unverkennbar berücksichtigt. Die herrschende Annahme, dass sie ein blosser Auszug aus einer oder mehreren theophrastischen Schriften seien, wird von G. in überzeugender Weise bekämpft. Er selbst hält sie für eine hypomnematische Schrift, eine Aufzeichnung, die ihr Verfasser zu eigener späterer Verwendung gemacht hatte. Wenn dem so ist, wird man bei denselben vielleicht nicht blos an eine Vorarbeit für ethische, sondern auch für rhetorische Werke zu denken haben: Ansätze zu solchen Schilderungen finden sich schon in der aristotelischen Rhetorik, namentlich II, 12 ff.

Eine Anzahl peripatetischer Schriften aus verschiedenen Zeiten, die uns unter Aristoteles' Namen überliefert sind, giebt uns in verbesserter Textesbearbeitung

Apelt, O. Aristotelis quae feruntur de plantis, de mirabilibus auscultationibus, Mechanica, de lineis insecabilibus, ventorum situs, de Melisso Xenophane Gorgia ed. Lpz. Teubner 1888. XXXIII u. 224 S.

Mit besonderer Sorgfalt hat derselbe die zwei werthvollsten, noch dem 3. Jahrh. v. Chr. angehörigen Stücke dieser Sammlung

behandelt. Die Begründung seiner Verbesserungsvorschläge zu der Abhandlung gegen die untheilbaren Linien, S. VII ff., hat den Werth eines sachverständigen mathematisch-philologischen Commentars. Für seine Ausgabe der Schrift über Melissus u. s. w. legt A. natürlich die sorgfältig verglichene Leipziger Handschrift zu Grunde: wo sie nicht ausreicht, greift er zur Conjectur, durch deren glückliche und umsichtige Handhabung es ihm gelungen ist, manche Schäden so gut zu heilen, als es unter den gegebenen Umständen möglich ist. C. 1 974 a 3 (ἐξ οὐδενὸς γὰρ γενέσθαι ἂν αὐτῶν γινόμενα), wo A. vorschlägt: γενέσθαι ἂν αὐτὰ ἀνάγκην εἶναι, würde mir die schon von Brandis und Bonitz (arist. Stud. 64 f.) verlangte Einfügung eines τὰ vor γινόμενα genügen. Αὐτῶν τὰ γινόμενα heisst dann: „das Gewordene unter den πάντα", mag dieses nun (dem vorhergehenden εἴτε ἅπαντα γέγονεν gemäss) die πάντα vollständig, oder (nach dem εἴτε μὴ πάντα) nur einen Theil davon in sich begreifen. — Ein sorgfältiges Wortregister erleichtert die Benützung der Ausgabe.

Foerster, R. De Aristotelis quae feruntur physiognomonicorum indole ac condicione (Philol. Abhandl. Martin Hertz zum 70. Geburtstag dargebracht S. 282—304. Berl. Hertz. 1888) führt uns in ein Gebiet ein, das selten betreten von ihm mit umfassender Gelehrsamkeit beherrscht wird: die Geschichte jenes wissenschaftlichen Zwittergebildes, das schon im Alterthum aus der anthropologischen Forschung herauswuchs, der Physiognomik. Eine sorgfältige Untersuchung der pseudoaristotelischen Physiognomik und aller bei späteren Schriftstellern nachweisbaren Spuren ihrer Benützung liefert ihm das Ergebniss: unsere Physiognomik sei, etwa in Hadrian's Zeit, aus zwei älteren Stücken, nicht ohne Verstümmelung der letzteren, zusammengestellt worden, von denen das eine in ihr c. 1—3, das andere c. 4—6 zu Grunde liegt: diese selbst gehören vielleicht beide, jedenfalls das erste, noch dem 3. Jahrh. v. Chr. an, wenn das Verzeichniss des Diogenes mit seinem Φυσιογνωμονικὸν α´ wirklich von Hermippus herrührt. Den Anstoss zu diesen Betrachtungen habe aber Aristoteles selbst durch Bemerkungen wie Anal. pr. II, 27. 70b 7 ff. h. anim. I, 9.

491 b 12 ff. 15. 494 a 15 gegeben. Stoische Einflüsse weiss F. in unserer Physiognomik nicht zu finden: auch für das συμπάσχειν, συμπαθεῖν, συμπαθῆ εἶναι des Leibes und der Seele c. 1 Anf. c. 4. 808 b 11—19 kann er mit Recht auf Anal. pr. II, 27 verweisen. Indessen können die Auseinandersetzungen über die Sympathie des Leibes und der Seele, mit denen die Stoiker ihren psychologischen Materialismus stützten, doch auch dazu beigetragen haben, dass die physiognomische Deutungskunst, deren allgemeinste theoretische Voraussetzung eben jene Sympathie ist, in der peripatetischen Schule weiter ausgebildet, und die wohlerwogenen Bedingungen, an welche Aristoteles a. a. O. ihre Möglichkeit knüpft, ausser Acht gelassen wurden.

Eine weitere Frucht seiner Studien über die alte Physiognomik bietet

Foerster De Aristotelis quae feruntur Secretis Secretorum commentatio. Kiel 1888. (Univ.-Progr. z. 22. März) 41 S. 4°.

Was ihn nämlich veranlasst, sich mit dieser (bis jetzt erst in lateinischer Uebersetzung gedruckten) arabischen Schrift zu beschäftigen, die sich selbst für eine Uebersetzung von Aristoteles' an Alexander gerichteter Abhandlung π. βασιλείας ausgiebt, ist zunächst derjenige Abschnitt derselben, welcher der Physiognomik gewidmet ist. Aus F.'s mühsamer und verwickelter, mit methodischer Meisterschaft geführter Untersuchung geht hervor, dass das im Mittelalter vielgelesene Buch wahrscheinlich im 11. oder um den Anfang des 12. Jahrhunderts, nicht nach einem griechischen Original, sondern von Hause aus arabisch geschrieben worden ist. Es geht also ausschliesslich die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie an, und es wäre verfehlt, wenn man in ihm nach einem uns unbekannten Ueberbleibsel eines aristotelischen Werks suchen wollte. Was Vf. S. 25 aus Petrus Alfonsi anführt, lässt vermuthen, dass die Kunde von Aristoteles' „Brief an Alexander“, welche den Arabern durch das Verzeichniss des Ptolemäus zugekommen war, ausser dem Verfasser des Secretum auch andere gereizt hatte, ihre Weisheit unter diesem Titel an den Mann zu bringen.

Von der akademischen Ausgabe der Aristotelescommentare erschien 1888: Bd. IV, 2: Dexippus' Erklärung der Kategorieen herausg. von Busse; Bd. VI, 2: Asklepius zur Metaphysik herausg. von Hayduck; Bd. XVII: Philoponus zur Physik, 2. Hälfte herausg. von Vitelli; Bd. XIX: Aspasius' und Heliodor's Commentare zur Ethik herausg. von Heylbut.

VII.

Jahresbericht über die Philosophie des Mittelalters 1886-1889.

Von

Karl Müller in Giessen.

von Eicken, Gesch. und System der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart 1887 [1]).

Aus dem Römertum, Griechentum und Judentum stammen nach diesem Werk die drei wesentlichen Elemente des mittelalterlichen Christentums: der Universalismus, die Empfindung des tiefen Gegensatzes von Gott und Welt, Geist und Natur, und dessen Ueberwindung in der Versöhnung Christi, welche seine Bekenner in der Weltverneinung erreichen. Als die universale Gemeinschaft dieser Religion der Versöhnung in der Weltverneinung unternimmt die Kirche ihren Gang durch die Geschichte. Und gerade diese Weltverneinung ist für sie der Weg zur Weltbeherrschung. Denn die von ihr den Menschen auferlegte Verneinung der Welt kommt überall ihr zu gut, da diese Welt doch nicht einfach vernichtet, sondern nur Gott d. h. seiner „sichtbaren Wirklichkeit", der Kirche geopfert werden kann. v. Eicken führt diese These dann auf den verschiedenen Gebieten des mittelalterlichen Lebens durch: Staat, Familie, Wirthschaft, Recht, Wissenschaft, Dichtung, bildender Kunst. Er zeigt dann aber auch, wie dieser Anspruch der Kirche auf die Weltherrschaft durch Weltverneinung überall einen Widerstand erzeugt, der zwar der „logischen Begründung" des kirchlichen

---

[1]) Ich habe dieses Werk in ausführlicherer Weise in der Theol. Litt. Zeit. 1889 nr. 14 S. 355ff. angezeigt und wiederhole daraus nur die Hauptpunkte.

Systems keine Begründung seiner selbst, der „religiösen Metaphysik" der Kirche keine andere „Metaphysik" entgegenzustellen vermag, der aber überall die Nothwendigkeit der Selbsterhaltung und die unaustilgbare Sinnlichkeit auf seiner Seite hat. „Der Widerstreit zwischen der transcendenten Idee des religiösen Glaubens und den Existenzbedingungen des irdischen Lebens" bildet somit „das Charakterbild der mittelalterlichen Cultur". „Die Weltallegorie des hierarchischen Gottesstaates ist ein erhabener Torso verblieben."

Allein dadurch, dass die Kirche mit ihrer Forderung der Weltverneinung zur Weltherrschaft geführt wird, „setzt sich ihre weltverneinende Idee durch ihre eigene Steigerung in ihr Gegentheil um". So „führt die Ueberspannung des jenseitigen mittelalterlichen Culturprincips über sich selbst hinaus zu entgegengesetzten Bestrebungen". Das hierarchische System zersetzt sich; die Kirche verliert ihre Machtstellung an die weltlichen Mächte; die ganze Weltanschauung beginnt seit dem 14. Jahrhundert eine andere zu werden. Und nachdem diese Neubildungen durch die Reformation Luther's zusammengeschlossen und „ihre logische Entwicklung" zum Abschluss gebracht worden ist, nachdem die Werkgerechtigkeit und objective Gläubigkeit zu Gunsten der subjectiven Innerlichkeit des Glaubens aufgehoben, die asketische Sittenlehre der Kirche überwunden und die einzelnen Gebiete der bürgerlichen Lebensordnung zu selbständigen sittlichen Gebieten ausgewachsen sind, führt die Naturwissenschaft seit dem 16. Jahrh. allmählich den Zusammenbruch der transcendenten Metaphysik, die auch Luther noch angehaftet, herbei und hilft den Gegensatz zwischen Gott und Welt, Diesseits und Jenseits überwinden. Die Geschichte der Menschheit kehrt in ihrem Schraubenlauf zum Ausgangspunkt zurück, nur um eine Stufe höher, indem die ehemals naive „Einheit von Natur und Geist" nunmehr zur bewussten klaren erhoben ist. Ihre „Selbstbewegung" ist zum Ziel gelangt.

Diese mit Hegelischer Terminologie reichlich durchsetzte Darstellung unternimmt es also, die gesammte mittelalterliche Weltanschauung mit einem einzigen Begriff zu umspannen und die Fülle des Lebens aus ihm herzuleiten. Es ist da unvermeidlich, nicht nur dass der Ursprung und der Inhalt dieser Weltanschauung selbst in

ihrer ausserordentlichen Komplizirtheit gar nicht richtig dargestellt werden können, sondern auch, dass die Dinge der Konstruktion zu lieb oft geradezu auf den Kopf gestellt werden müssen, die Ursache zur Wirkung gemacht wird und umgekehrt. Das Wichtigste aber ist wohl, dass v. E. diese mittelalterliche Weltanschauung mit der officiell kirchlichen verwechselt und dass die Mächte, die ihr entgegentreten, nur in dem Trieb der Selbsterhaltung und der unausrottbaren Sinnlichkeit gefunden werden. Er übersieht, dass vielmehr die Kirche sich von Anfang an einer ebenso geschlossenen und festgewurzelten Grösse gegenüber befunden hat, der nationalen „Weltanschauung“ der verschiedenen Völker, die in ihren Bereich eingegangen sind. Es wäre also vor allem seine Aufgabe gewesen, sich durch die grosse Masse der aus kirchlichen Kreisen stammenden Denkmäler nicht über den Umfang und die Stärke der letzteren täuschen zu lassen, sondern dieser Laienanschauung nachzugehen, sie, so gut es unsere Quellen erlauben, für die verschiedenen Völker festzustellen und dann die Abwandlungen, welche beide Ströme durch ihre Begegnung erfahren, zu verfolgen. Da würde — um von allem anderen abzusehen — auch die zweite Hälfte des Mittelalters in ein ganz anderes Licht treten. Denn hier vollzieht sich keineswegs nur die Auflösung der kirchlichen Weltanschauung. Allerdings tritt einerseits jene Laienanschauung viel mächtiger und namentlich für uns deutlicher hervor. Aber andererseits sind diese letzten Jahrhunderte gerade auch die Zeit, in der die stärkste Einwirkung der kirchlichen Anschauung auf die der Laien sich vollzieht, da also diese gerade jene „transcendenten“ Elemente in viel grösserem Umfang in sich aufnehmen, als früher. Die Bettelorden haben auch hier das durchzusetzen begonnen, was die virtuose Technik der Jesuiten vollendet hat, die Durchtränkung der Laienwelt mit den Elementen der clericalen und mönchischen Weltanschauung.

Ich glaube, von hier aus stellt sich auch die Reformation Luther's ganz anders dar, als bei v. E. Es ist freilich ein längst widerlegter Irrthum, wenn v. E. in Luther's Wirken wesentlich nur den Zusammenschluss der vorreformatorischen Opposition und ihrer Gedanken sieht. Luther's religiöses Denken steht auf einem völlig

neuen Grund, der im Mittelalter in keiner Weise vorgebildet war. Aber die sittliche Weltanschauung des Reformators wurzelt doch in den besten und werthvollsten Elementen derjenigen der mittelalterlichen Laien. Er hat ihr nur eine abermalige Vertiefung und Läuterung und dazu den vollendeten Ausdruck gegeben und er hat vor allen Dingen die religiöse Anschauung gefunden, in welcher sie lebendig eingefügt, von der sie getragen und erfordert wurde.

Th. Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik. Strassburg 1886.
Chr. E. Luthard, Geschichte der christlichen Ethik. Erste Hälfte. Gesch. d. christl. Ethik vor der Reformation. Leipzig 1888.

An Geschichten der christl. Ethik hat es schon früher nicht gefehlt. Mit grosser Gelehrsamkeit und reicher Quellenkenntniss hat der Göttinger Theologe C. J. Stäudlin eine Geschichte der Sittenlehre Jesu geschrieben und bis zum Ende des Mittelalters geführt (4 Bd. 1799—1823): einen Band über die Geschichte der christlichen Moral seit dem Aufleben der Wissenschaften hatte er schon 1808 herausgegeben. Die Geschichte der Ethik war bei diesem ersten grösseren Wurf noch nicht viel mehr als eine Sammlung gelehrter Nachrichten und stofflicher Mitteilungen; atomistisch, wenn auch äusserlich in Gruppen zusammengefasst, traten die einzelnen Personen und Schriften neben einander. Ein zweites Werk, von De Wette (Christl. Sittenlehre Bd. 2. 1819 und 1821) steht an Gelehrsamkeit St. nicht völlig gleich, bezeichnet aber einen Fortschritt über ihn hinaus darin, dass es die Geschichte der Ethik in näheren Zusammenhang mit der allgemeinen Kirchengeschichte zu setzen versucht, und insbesondere die atomistische Behandlung Stäudlins verlässt. Wenigstens da, wo keine originellen Persönlichkeiten auftreten, gibt es eine systematische Darstellung der ethischen Anschauungen einer Zeit und ist so der Notwendigkeit entgangen, eine grosse Menge von Schriften zu besprechen, die für die Geschichte der Ethik ohne Belang, lediglich die feststehenden Anschauungen ihrer Zeit zum so und so vielsten Mal ausführen. Diese Methode hat Neander in den (nach seinem Tod 1864 erschienenen) Vorlesungen im ganzen beibehalten. Dagegen hat Wuttke in seinem grossenteils nach Stäudlin u. a. gearbeiteten

Abriss (Handbuch der christl. Sittenlehre 1861 f. 3. A. 1874 f., neue Textausgabe 1884 f.) sich wieder der Darstellungsweise Stäudlins genähert.

Die letzten Jahre haben nun nicht weniger als drei Werke über die Geschichte der christlichen Ethik gebracht: das von Gass (3 Bd. 1881. 1886. 1887), das von Ziegler und zuletzt das von Luthardt. Die Arbeit von Gass entspricht m. E. gerade nicht den höchsten Anforderungen, aber sie zeugt von sehr ausgedehnten Studien und von selbständiger Forschung und Darstellung. Sie hat auf das Werk von Ziegler einen von diesem selbst mehrfach hervorgehobenen Einfluss ausgeübt, jedenfalls weit mehr als auf Luthardt.

Ich habe hier nur die beiden neuesten Werke zu besprechen und mich auf die mittelalterlichen Partieen zu beschränken. Ich bin dadurch der Notwendigkeit enthoben, in Bezug auf sehr viele Einzelheiten und noch mehr in Bezug auf grundsätzliche Fragen meinen Widerspruch gegen die Behandlung geltend zu machen und zu begründen, welche die neutestamentliche Zeit vor allem bei Ziegler, die patristische bei beiden und die Reformation wieder bei Ziegler erfahren hat.

Der Standpunkt beider Verfasser ist sehr entgegengesetzt: Luthardt ist konfessioneller Lutheraner; Ziegler dagegen stellt in Anknüpfung an seine, wie ich freilich glaube, verkehrte Anschauung vom Verhältnis des Christentums Luthers zu demjenigen Christi — die Frage als die Frage unserer Zeit: „Sind wir noch Christen?“, und seine Antwort ist wohl sowenig unsicher als die von Strauss. Trotzdem stehen sich beide Verfasser methodisch darin nahe, dass sie im ganzen — Luthardt allerdings in viel grösserem Umfang — zu Stäudlins Darstellungsweise zurückkehren. Beide kommen daher, wenn auch in verschiedenem Mass, nicht dazu, ein Gesammtbild der ethischen Durchschnittsanschauungen zu geben, und verdecken darum — wiederum vor allem L. — die vorherrschende Gleichartigkeit ebenso wie die wirkliche Originalität. Es sei mir gestattet, der Meinung Ausdruck zu geben, dass wir auf diesem Weg niemals weiter kommen oder eine Geschichte der Ethik gewinnen werden, die wirklich Geschichte ist und darum

dem Aufbau der Ethik in der Gegenwart dienen kann. Meines Erachtens müsste eine Geschichte der Ethik im MA vor allem nach einer zusammenhängenden Darstellung der praktisch sittlichen Anschauung streben, wie sie in der offiziellen Kirche besteht, den Laien eingeprägt wird und hier auf eine ganz anders geartete Anschauung stösst. Sie müsste dann, wie ich dies bei Gelegenheit von v. Eicken ausgeführt, die beiden Ströme in ihrer Abwandlung, Vermischung wie in ihrer spröden Selbständigkeit verfolgen. Sie hätte dann, natürlich in steter Berührung mit der Entwicklung dieser ersten Reihe, die ethische Theorie, den wissenschaftlichen Aufbau der Ethik darzustellen, wie er durch Augustin bis mindestens zum Ende des 11. Jhs. festgelegt ist und auch später durchweg die Grundlage für den scholastischen Aufbau bildet. Denn was in diesen Jahrhunderten des frühen MA's in der ethischen Litteratur geleistet worden ist, das ist — wie schon aus diesen Darstellungen selbst von Stäudlin bis Luthardt hervorgeht — so unbedingt geringfügig, so stereotyp, dass die kleinen Abweichungen nur innerhalb des Gesammtrahmens genannt werden können.

Ich meine aber auch, dass nur bei einer solchen Darstellungsweise die Scheidung der Elemente dieser frühmittelalterlichen Ethik möglich würde. Beide Verfasser heben ja selbstverständlich das Verhältnis dieser Ethik zur antiken hervor. Aber in keiner der beiden Darstellungen gewinnt man klare Einsicht in das Verhältnis, in welchem beide Ganze sowie ihre Einzelheiten unter einander stehen. Sie halten sich doch nur an Einzelheiten und vor allem Luthardt zersplittert seine Bemerkungen darüber in solchem Mass, dass man nirgends einen festen Halt zur grundsätzlichen Vergleichung erhält. Was an dieser mittelalterlichen Ethik antik, was christlich, was ihr eigenthümlich ist, das wird nirgends klar und rund gesagt. Und doch wäre m. E. das die grundlegende Frage gewesen, wenn die Geschichte der Ethik auch dieser Zeit für die Gegenwart fruchtbar werden sollte.

Von einer solchen Grundlage aus hätte man dann auch die Möglichkeit gehabt, in der scholastischen Periode das erst allmähliche, später reissende Anwachsen des ethischen Stoffs zu verfolgen, die flüssigen und die festen scholastischen Stoffe zu sondern und

in dem, was neu hinzukommt, wiederum im Einzelnen wie im Ganzen den Einfluss der Antike festzustellen. Eine Darstellung, wie sie z. B. beide Verfasser von der thomistischen Ethik geben, erweckt[2]) ausserordentlich leicht falsche Vorstellungen, weil man die Mittel nicht bekommt, um die selbständige Leistung von dem überkommenen Stoff zu sondern. Und wiederum erscheint der Umschwung bei Duns Scotus als viel zu plötzlich, wenn erst bei ihm davon die Rede ist, dass das sittlich Gute als Ausfluss des göttlichen Beliebens erscheint, da doch dieses Moment der absoluten Willkür Gottes gerade bei Thomas schon teilweise energisch vorhanden ist.

Es ist mir ferner bei beiden Arbeiten aufgefallen, dass sie sich fast nur mit der Ethik des individuellen Lebens beschäftigen, während dagegen die Sozialethik, etwa mit Ausnahme des Verhältnisses von Kirche und Staat, fast ganz verschwindet. Wohl machen beide Verfasser darauf aufmerksam, dass „in die Lehre von der Gerechtigkeit .... die gesammte damalige Anschauung von Recht und Unrecht, Handel und Wandel, Politik und Nationalökonomie mit aufgenommen" sei (in beiden Werken S. 293 und beidemal gleichlautend). Aber die Frage wird nicht erhoben, wodurch denn diese Materien zu einem Gegenstand der Ethik werden und bis heute in der katholischen Ethik bleiben konnten.

Diese Frage hätte sich nur im Zusammenhang mit der kirchlichen Gesammtentwicklung beantworten lassen; aber gerade dieser Zusammenhang ist überhaupt viel zu wenig ins Auge gefasst. Nirgends tritt dies mehr hervor, als darin, dass ähnlich wie bei v. Eicken das Verständnis der sittlichen Anschauungen des Laienstandes überhaupt kaum gesucht wird, diese vielmehr höchstens unter denselben schiefen Gesichtspunkten wie bei jenem Gelehrten, als Ergebnis eines spät erwachten Widerstandes gegen die kirchliche Ethik erscheinen.

Aehnlich steht es an einem andern Punkt. Beide Verfasser unterscheiden im Anschluss an ältere Vorgänge die Ethik der Scho-

---

[2]) obwohl L. selbst darauf hinweist, dass das System keine neuen Einzelheiten enthalte.

lastik und Mystik. Gewiss mit Unrecht. Denn Scholastik und Mystik sind eben keine Gegensätze, sondern ganz ungleichartige Grössen: jene die Wissenschaft der Schule, diese die Form der Religiosität, welche Klerus und Mönchtum umschliesst. Nur wenige „Mystiker" sind nicht auch Scholastiker gewesen und wohl kein einziger Scholastiker, dem es mit der Religion Ernst war, ist nicht auch Mystiker gewesen. Darauf habe ich schon vor Jahren hingewiesen und seither haben die bedeutenden Forschungen Denifles über Meister Eckhardt diese Anschauung durchaus bestätigt und weitergeführt. Die Scheidung nach Personen ist also hier ganz unmöglich. Eine Scheidung wäre nur am Platz, wenn man sie zwischen den praktischen sittlichen Grundsätzen der religiösen Persönlichkeit und den theoretischen Ausführungen der ethischen Wissenschaft vollziehen wollte.

Was Ziegler über die ethische Bedeutung des Humanismus sagt, kann ich auch bei dem unbedeutenden Mass von Kenntnis des Humanismus, über welches ich verfüge, nicht gerade für genügend erachten. Wenn aber Luthardt ihn auf 1½ Seiten abmacht und nicht viel mehr von ihm zu sagen weiss, als dass die klassische Philosophie und das klassische Heidentum einschliesslich der Päderastie durch ihn wieder belebt worden sei, so kann ich nur die Hoffnung hegen, dass seine ganze grosse positive Bedeutung, wie sie im deutschen und französischen Humanismus hervortritt — vom englischen weiss ich noch weniger zu sagen, als von diesen beiden —, im zweiten Band noch besonders behandelt werde.

In das Einzelne der Ausführungen kann ich, um nicht alle billigen Anforderungen an räumliches Masshalten zu missachten, mich nicht einlassen. Aber ich muss noch einem Punkt näher nachgehen, der Luthards Buch betrifft. Ziegler, der sich im ganzen mehr auf die Hauptvertreter der Ethik beschränkt, zeigt, soviel ich sehen konnte, meist oder überall eigenes Lesen in den Quellen. Luthardt dagegen hat es nicht vermocht, auf die zahlreichen literargeschichtlichen Einzelheiten zu verzichten, die in der Geschichte der Ethik untergebracht werden können. Andererseits hat er darüber auch keine eigenen Studien machen wollen und so kommt er zu einem nicht eben nachahmungswerthen Verfahren.

Auf den 92 S., welche sich mit der Ethik des MA's befassen[3]), befindet sich nur ein kleiner Bruchtheil, der die Annahme eigener Studien zulässt, nahe legt oder fordert. Das übrige ist nur sehr selten nach guten Monographieen, meist nach den früheren Geschichten der Ethik, Leitfäden, besseren oder geringeren Artikeln der Realencyclopädie (= RE.) für protestantische Theologie (2 Aufl.) u. a. gearbeitet und meist sammt den die Darstellung schmückenden gelehrten Citaten und Anmerkungen, grösstenteils wörtlich ausgezogen oder abgeschrieben. Das Mass dieser Anlehnung ist nur ganz selten durch Anführungszeichen oder ähnliche unzweifelhafte Hinweise angedeutet; wohl in der Mehrzahl der Fälle findet sich eine Anmerkung, welche nur die Quelle nennt, etwa „Ständlin 4, 390f." oder „Vgl. hiezu" usw., und somit den Thatbestand kaum ahnen lässt; in zahlreichen anderen Fällen stehen die ausgeschriebenen Vorlagen in der Note mit grösseren Werken zusammen von deren Benutzung sich keine Spur findet, und einigemale ist die Vorlage überhaupt nicht genannt. Ich könnte dies hier Satz für Satz belegen, begnüge mich aber mit folgendem:

In § 51 „die Kanonensammlungen und Pönitenzialbücher" gibt L. unter Nr. 1 eine Betrachtung über die Bedeutung der Sendgerichte, die nach Gass 258 f. gearbeitet ist. Für Nr. 2 S. 247 f. wird auf die Lehrbücher des KRechts z. B. Friedberg 2. A. § 34 ff. verwiesen: aber der ganze Abschnitt stammt aus RE. 7, 477 ff., die Anmerkung 248, 2 aus Ständlin 4. 463. Die Auszüge aus Gratian (S. 249) stammen, wie L. angibt, aus Ständlin. Aber auch die dazwischen eingeschobenen Erläuterungen sind mit Ausnahme eines Satzes dessen Eigentum. Die Geschichte der Pönitenzialbücher (in Nr. 3) stammt aus dem in der Litteraturübersicht mitgenannten Artikel der RE. 3, 21 ff. und dem auch dort übergangenen über Kasuistik 7, 754 f. Den Schlusssatz über Silvester Prierias hat Wuttke[3] 1, 40 geliefert. Nr. 4 ist Auszug aus Ständlin; der in Petit gedruckte Abschnitt aus Gass, auf den sich L. neben Friedberg, aus deutschen Bussbüchern, beruft.

---

[3]) Ich bemerke ausdrücklich, dass es sich mit den früheren Partieen grösstenteils anders verhält.

In § 52 „Die vorscholastische Behandlung der Ethik" stammt Aldhelm aus Ebert, (Gesch. d. christl. lat. Litt.). Alkuin und Halitgar aus Stäudlin; bei Jonas von Orléans wechseln Stäudlin und die Leipziger Dissertation von Amelung ab, bei Smaragdus Stäudlin und Ebert, bei Hraban Ebert und Gass; Paschasius kommt von Ebert (nicht genannt); bei Hinkmar vereinigen sich Ebert und Ständlin — dieser nicht genannt —; Erigena beruht in der ersten Hälfte wie im Schluss auf RE. 13, 788 ff. Ratherius ist nicht nach den in der Anm. genannten neueren Arbeiten, sondern nach Stäudlin 289 gearbeitet. Hermann von Reichenau nach Wuttke, Damiani nach RE., die Titel seiner Werke offenbar, wie auch sonst öfters, nach Stäudlin. Bei Fulbert von Chartres und Peter von Blois erkennt man Stäudlin, beim letzteren auch den Artikel der RE. wieder — beide nicht citirt. Peter von Celle ist die deutsche Wiedergabe von lateinischen Citaten bei Stäudlin 292: Sie sind mit Auslassungen auch bei L. abgedruckt, aber ohne Nennung Stäudlins.

§ 53. Anselm und § 54 Abälard scheinen selbständig gearbeitet zu sein. § 55 Bernhard von Clairveaux beruht zum Teil auf den Auszügen von Plitt, dessen Arbeit genannt ist, setzt aber auch eigenes Studium voraus.

§ 56. Die Viktoriner sind grösstenteils wörtlicher Auszug aus Stäudlin und den Artikeln der RE., § 57 Petrus Lombardus aus Wuttke und Stäudlin; Alexander v. Hales aus Stäudlin und RE., Bonaventura aus Erdmanns Grundriss. Thomas von Aquin (§ 58) scheint L. selbst gelesen zu haben. Die Thomisten (Schluss von § 15) stammen aus Gass und dem nicht genannten De Wette. Duns Scotus (§ 59) wörtlich aus Erdmann, ein Satz aus Ziegler 327. Johann von Salisbury, der hier endlich erwähnt wird (!), stammt aus RE. (hier sind Anführungszeichen gesetzt); das Quellencitat wohl aus Gass 1, 314; Raymund von Sabunde aus RE.; in § 60 die Kasuistik aus Gass, Gerson aus Erdmann (nicht genannt), der Rest aus RE.

§ 61 „Die deutsche Mystik" nennt für Meister Eckhardt eine nicht unbedeutende Zahl von Quellen und Litteratur, darunter auch die epochemachende Arbeit von Denifle. Diese kennt er jedoch allem Anschein nach — auch nach seinen eigenen Andeutungen —

nur aus der Anzeige von Loofs in Theol. Lit. Z., Meister Eckhardt selbst nur aus Pregers Gesch. d. DMystik, zwei Citate aus Linsenmeyer, Gesch. d. DPredigt (die er hiefür als Quelle angiebt)[1]). Tauler stammt aus RE., die Citate aus Linsenmeyer. Suso ist im persönlichen Teil ein Gewebe aus Preger und RE.; für seine Lehre war auch Preger zu ausführlich: sie stammt aus RE. In Thomas von Kempen hat das sachliche der nicht genannte Wuttke geliefert: die Brüder des gemeinsamen Lebens sind mit Recht nach Hirsche — der besten Quelle — gearbeitet.

Erfreulich ist dieses Ergebnis nicht. Ich will dem Erstaunen, dass ein so gewandter Schriftsteller wie L. die Lust hat, in solchem Umfang wörtlich zu exzerpiren, nur beiläufig Ausdruck geben. Ich halte es auch unter Umständen schon für ein Verdienst, die Geschichte einer Disziplin nach den besten Forschungen anderer zu schreiben. Denn auf einem so ungeheuern Gebiet überall bis ins Einzelne nach den Quellen zu arbeiten, ist heute dem Einzelnen nicht mehr möglich. Ja ich halte es sogar unter Umständen für berechtigt, wenigstens für einzelne Partieen von den umfassenderen Darstellungen abzusehen und auf orientirende Werke, wie die RE. (die ja übrigens teilweise förmliche Monographieen gibt) oder überhaupt frühere Darstellungen desselben Fachs zurückzugehen. Aber das letztere wird schon an sich nur in bescheidenem Umfang und namentlich nur dann zulässig sein, wenn man seinen Vorgängern im Aufbau oder im Verständnis des Ganzen überlegen ist; und das erstere nur dann, wenn jene orientirenden Darstellungen gut und auch auf die besonderen Interessen, denen man dienen will, eingerichtet sind. Aber nur selten treffen diese Bedingungen bei Luthardt zu. Seine Aneinanderreihung der einzelnen Schriftsteller ist so mechanisch wie bei dem viel gebrauchten Stäudlin: seine anderen Vorlagen bringen zum grössten Teil den ethischen Be-

[1]) Ich wäre der letzte, der für eine Geschichte der Ethik ein genaues Studium der Werke Eckardts verlangte. Aber ist es dann richtig, auf Grund solcher Kenntniss über Denifles Auffassung des Charakters der Eckardtischen Schriften kurzerhand zu sagen: „diese Frage bedarf noch weiterer Erörterung und Entscheidung, bei welcher sich wohl herausstellen wird, dass Denifle die Eigentümlichkeiten E.'s verkennt"?

standteilen der betr. Schriftsteller nicht das geringste spezielle Interesse entgegen. Warum also hat er nicht überhaupt davon abgesehen, diese Stoffe in seine Darstellung aufzunehmen? Warum hat er für sie nicht auf seine Vorgänger verwiesen und sich auf die Haupttypen beschränkt, für welche ihm eigene Studien möglich gewesen wären?

Die Litteraturangaben sind oft sehr dürftig und veraltet. Am reichlichsten sind noch die Arbeiten von Leipziger Gelehrten oder Doktoranden genannt. Erdmann aber z. B. wird nach der ersten Aufl. citirt; bei Albert d. Gr. fehlt die ganze neuere Litteratur seit Sighardt; bei M. Eckhardt die Arbeit von Linsenmann über den ethischen Charakter der Lehre M. E.'s. Für Franz von Assisi und die Tertiarier wiederholt er die alten Ansichten, ohne meine Arbeit zu kennen; für die Waldenser werde ich genannt, aber wenigstens an den Ortliebern ist meine Arbeit ohne Wirkung vorübergegangen usw.

Ich habe mir die Mühe nicht genommen zu vergleichen, wie weit die aus jenen Vorlagen herübergenommenen Quellencitate richtig sind. Doch sind im Exzerpiren Flüchtigkeiten von oft erstaunlichem Charakter nachzuweisen. Es mag auf Druckfehler zurückgeführt werden, wenn z. B. S. 259 das Citat von Gass „virtus von vis" (nämlich „abgeleitet") in „virtus non vis" umgesetzt wird (der Text bei Gass ist in Antiqua, bei L. in Fraktur gedruckt), wenn S. 297 Stäudlins Citat von Schröckh XXIX, 298ff. in XIX, 289ff. verwandelt, S. 307 A. 1 eine Bemerkung Linsenmayers zu den von ihm angezogenen Worten Taulers auch unter Anführungszeichen gesetzt und so zum Eigentum Taulers gestempelt wird; es mag im Interesse der Kürze erschienen sein, wenn die von der RE. zu zwei Angaben gemachten Fragezeichen S. 247 u. und 248 o. gestrichen werden.

Allein anderes muss doch andere Ursachen haben. S. 297 heisst es bei Wilhelm v. Paris: „vgl. Gass 1, 358ff. im Anschluss an Neander". Vergleicht man aber Gass und Neander, so erhellt schon an der fast gänzlichen Verschiedenheit der Stoffe, dass Gass sich nicht an Neander angeschlossen hat, und man vermuthet beinahe, dass jene Bemerkung nur darin ihren Grund hat, dass Gass

sagt. Wilhelm werde selten genannt, von Neander dagegen mit Recht ausgezeichnet. — S. 309 lesen wir von Suso: erst in seinem 40ten Jahr seien ihm seine Selbstpeinigungen durch Eckhard „abgesprochen“ worden. Das „abgesprochen“ stammt zunächst aus Preger, weiter zurück aus der Vita Susos c. 22. (Ausg. von Denifle S. 80). „Durch Eckhardt“ dagegen ist weder in Preger noch in der Vita begründet. Vielmehr sagt diese zweimal (c. 20 und 22; Denifle S. 76 und 80), dass Gott es ihm untersagt habe. Da der Umkreis der von L. benutzten Quellen ziemlich durchsichtig ist, so finde ich nur einen Anhaltspunkt für jene seltsame Angabe, nemlich eine Vermutung Pregers, die ungefähr das Gegenteil davon sagt, S. 358: „Verschiedenes deutet darauf hin, dass Suso aus der Grösse seiner Selbstpeinigungen andern ein Geheimniss gemacht habe. So mag auch Eckhardt wohl schwerlich etwas davon erfahren haben. Ich zweifle, ob dieser sonst ‚die Verwüstung der Natur‘ an seinem Schüler gut geheissen hätte“. — S. 248 sagt L.: „in Spanien bestand im 6. Jh. eine Sammlung von Konzilbeschlüssen und päpstlichen Dekretalen (Isidoriana) mit der Sammlung des EB. Martin v. Bracara († um 580) vermehrt und später im Frankenreich durch Einschiebungen und Anmerkungen gefälscht (Pseudoisidor)“. Welche Vorstellung von den Pseudisidorien darin zu Tage tritt, sei nur beiläufig hervorgehoben. Wie steht es aber mit dem Hauptsatz? Quelle für L. ist Wasserschleben in RE. 7, 478f. Hier wird ausgeführt: 1) „In Spanien habe es im 6. Jh. Sammlungen von Konzilien und päpstlichen Dekretalen gegeben; 2) nach 633 scheine eine grosse Sammlung entstanden zu sein, welche in zwei Teile zerfallen sei, Konzilienbeschlüsse und päpstliche Dekretalen; 3) diese Sammlung habe im 8. Jh. die Gestalt bekommen, in welcher sie als Collectio canonum eccl. Hisp. vorliege; 4) in diese Sammlung des 8. Jhs. sei die des Martin von Braga aufgenommen worden; 5) die Bezeichnung dieser Sammlung als Isidoriana sei ein Irrtum.

Das Werk Halitgars von Cambrai kommt zweimal vor. S. 250 und 256. Ich muss vermuten, dass dies Luthardt entgangen ist. Denn das erstemal steht es unter den Pönitenzbüchern, das zweitemal unter den ethischen Werken; dort heisst es „liber poeniten-

tialis“ und hat sechs Bücher, hier „De virtutibus et vitiis [etc.] oder libri quinque poenitentiales“. Das kommt wohl daher, dass dort der Artikel der RE. von Mejer, hier Stäudlin ausgeschrieben wird. Hätte L. wenigstens an erster Stelle die Bemerkung Mejers mit aufgenommen, dass das Werk bald mit fünf bald mit sechs Büchern erscheine![5]).

Eine gewisse Analogie dazu bildet es, wenn das was S. 303f. über Gerson gesagt ist, unter Rückverweisung auf diese Stelle, aber doch mit wörtlicher Wiederholung eines ganzen Satzes S. 311 noch einmal kommt.

Alles in allem muss ich sagen, dass bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung für die Geschichte der Ethik, wie in der alten Kirche so auch im MA so grosse Aufgaben noch zu erfüllen sind, dass es wünschenswert wäre, wenn erst die Einzelarbeit ernstlicher begänne und das Material nach neuen Methoden und Gesichtspunkten bearbeitet würde.

G. Frhr. von Hertling. Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede. Offener Brief an Herrn Professor Dr. Albrecht Ritschl. Münster und Paderborn 1887.

In der vielgenannten Festrede zur Feier des 150jährigen Bestands der Universität Göttingen[6]) hatte A. Ritschl unter anderem die in den letzten Wahlen zu Tage getretene Koalition von Centrum, Freisinn und Sozialdemokratie durch den Hinweis darauf

[5]) Es ist seltsam, dass Luthardt ähnliches auch sonst einmal und zwar in viel grösserem Umfang begegnet ist. In der von ihm selbst herausgegebenen Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. k. Leben findet sich Band 8, 420ff. (1887, Juli) ein Aufsatz „Beiträge zur Ethik und ihrer Geschichte von D. Chr. E. Luthardt. Das Wesen der Liebe“; Bd. 9, 106ff. (1888, Febr.) ein zweiter: „Das Wesen der Liebe zu Gott von D. Chr. E. L.“. Diese beiden im Verlauf von sieben Monaten erschienenen Aufsätze sind mit Ausnahme der Ueberschrift, des Eingangssatzes, leichter stilistischer Abänderungen sowie der Alineas Satz für Satz gleichlautend und L. scheint auch das nicht bemerkt zu haben. Denn er gibt zum „zweiten“ Aufsatz im nächsten Heft desselben Jahrgangs S. 166 Berichtigungen, ohne dass auf die Tatsache der Wiederholung aufmerksam gemacht wäre!!

[6]) Ich citire nach der Ausgabe „Drei akademische Reden“ usw. 1887 S. 47—64.

erklärt, dass diese drei Parteien verbunden seien durch die ungeschichtliche Anschauung vom Staat, durch den Glauben an das Naturrecht und seine Ueberordnung über das positiv geschichtliche, durch die Ableitung der staatlichen Regierungsgewalt vom Willen des Volks und — so wenigstens Ultramontane und Sozialdemokraten — durch die unvollkommene Wertung des Privateigentums für die Entwicklung der sittlichen Persönlichkeit, während andererseits der Liberalismus die von ihm mit vertretene Anschauung von der persönlichen Selbständigkeit gerade der Reformation verdanke. Sein Hinweis auf die seit etwa 150 Jahren gewonnene Erkenntnis, dass das Recht überall positiv und konkret, das angebliche Naturrecht aber nur eine blasse Abstraktion aus den konkreten Rechtsbildungen, nicht ihre Grundlage und Wurzel sei, hatte den Schluss nahe gelegt, dass die gesunde staatserhaltende politische Arbeit diese Erkenntniss oder das praktische Gefühl dafür zur Voraussetzung haben müsse.

Gegen diese Rede hatte sich sofort ein Sturm der Entrüstung in der Presse der betreffenden Parteien erhoben. Der heutige Ultramontanismus zumal ist sich des ausschliesslichen Rechtes, die Reformation als Mutter des Liberalismus, der Sozialdemokratie, der Revolution und aller anderen Schäden der Gegenwart zu beschimpfen, so sicher bewusst, dass ihn die Aufdeckung ganz anderer Zusammenhänge natürlich in höchstes Erstaunen setzen musste. Von seiner Seite übernahm der Frhr. von Hertling in einer besonderen Broschüre die Antwort und diese ist denn auch ein Gemisch von siegesgewissem Hohn und herablassender Belehrung. Von der Grundlage der natürlichen Moral aus, auf deren Anerkennung durch R. er noch eine „leise Hoffnung“ setzt, deducirt er die Existenz eines natürlichen Rechts. Dieses Recht hat jene Moral zu seiner Voraussetzung und kann, wie diese, in seiner verpflichtenden Kraft durch blosse Vernunft erkannt werden, ja seine Anerkennung lässt sich auf Grund logischer Folgerungen von Jedermann erzwingen und bildet mit der natürlichen Moral zusammen einen notwendigen Bestandteil des römischen Gedankensystems. Dieses Naturrecht setzt v. H. sodann mit der göttlichen Weltordnung identisch und gibt sich der Meinung hin, dass wer ihm wie Ritschl

diese Anerkennung verweigere. überhaupt von keinen festen verpflichtenden Normen wisse, die über der augenblicklichen Anschauung Sitte oder Gesetzgebung stehen, ja er deutet die Vermutung an (S. 51), dass R. die staatliche Gewalt eben nur durch den faktischen Bestand und die physische Gewalt zu legitimiren vermöge und dass ihm (S. 50) die Forderung von Reformen, die auf Grund vorhandener Bedürfnisse eine Abänderung der Gesetzgebung in sich schliessen, als revolutionär erscheinen möchte! v. H. hätte sich dass alles ersparen können. wenn er sich — wozu freilich in den drei Wochen vom 10. bis 30. Okt. 1887 keine Zeit war — die Mühe genommen hätte, Ritschls Grundanschauungen zu studiren. die in dieser Rede vorausgesetzt oder nur angedeutet waren.

Wer nemlich Ritschls Theologie kennt, dem war der Zusammenhang dieser Ausführungen mit ihr deutlich; die Rede hatte ausserdem selbst auf ihn hingewiesen. Wie R. hier das „fabelhafte" Naturrecht bekämpft, so bekämpft er dort „das Gespenst" einer natürlichen Religion und Sittlichkeit. Er kennt wirkliches Recht. wirkliche Religiosität und Sittlichkeit nur in geschichtlicher Bestimmtheit, den „natürlichen" erkennt er nur den Rang einer blassen Verallgemeinerung aus der Fülle des Lebendigen zu. Er sieht die einzige Quelle und Norm unsrer religiösen Gotteserkenntnis wie der vollkommenen Sittlichkeit in der geschichtlich gegebenen Offenbarung Gottes in Christus, und erwartet, dass mit der wachsenden Erfüllung der bürgerlichen Gesellschaft durch diese Religiosität und Sittlichkeit auch die Ordnungen, welche ein Volk je nach den wechselnden Verhältnissen und Bedürfnissen als notwendig empfindet und sich demgemäss fortgehend schafft. von dem Geist jener Religiosität und Sittlichkeit allmählich durchdrungen würden. Es ist etwa derselbe Standpunkt, wie ihn Fürst Bismarck einmal ausgedrückt hat, dass er in der neuen Sozialpolitik nicht nach irgend einem Ideal von christlichem Staat handle, sondern einfach nach den Grundsätzen, zu denen er sich als christlicher Minister verpflichtet erachte und deren Durchdringen er in einem Staat von überwiegend christlichen Einwohnern wünsche.

Es ist demgemäss v. H. auch nicht möglich geworden, den Gegensatz zu verstehen, in welchem sich R. zur Würdigung des

Privateigentums bei Thomas befindet. Wenn R. (a. a. O. S. 57) es für unzureichend erklärt, dass die Arbeit nur als Mittel gegen Müssiggang, Unordnung und Streitsucht gelten soll[7]) und v. H. die Frage erhebt: „was wünschen Sie eigentlich an dieser Stelle mehr zu hören?“ so ist zu antworten: eben den für R. auf Grund der reformatorischen Anschauungen geläufigen positiven Hauptgedanken, dass — ich gebrauche die Worte, die schon von anderer Seite v. H. entgegengehalten worden sind[8]) — „die freie Verfügung über Mittel, Stoff, Ertrag der Arbeit die positive Bedingung für die selbständige und fruchtbringende Teilnahme an der irdischen Kulturarbeit ist, in welcher sich der sittliche Charakter bildet“. Auf den Einwurf R.'s (S. 58) aber, dass der Verzicht auf Sondereigentum und die Gütergemeinschaft ein wesentliches Stück der christlichen Vollkommenheit im Sinn der römischen Kirche, des Mönchtums, gelte, dass also das Privateigentum doch nur in der unvollkommenen Ordnung Raum finde, dass es ein Hindernis für die vollkommene Entwicklung der christlichen Sittlichkeit bilde (vgl. z. B. Summa theol. II, 2. qu. 184 art. 3 u. 186 art. 3) darauf hat v. H. überhaupt nicht geantwortet. Wenn aber einige mittelalterliche Sekten[9]) und volkstümliche Bewegungen, insbesondere die Husiten es unternommen haben, einen Teil der Ideale, welche die Kirche nur dem Mönchtum — und teilweise dem Klerus — auferlegt hatte, auch in der Laienwelt zu verwirklichen, so ist eben damit die Herkunft dieser Bestrebungen aus der mittelalterlichen Religiosität erwiesen, auch für die Täufer des 16. Jahrh.'s. v. H.'s Entrüstung (S. 12) ist also gänzlich unbegründet[10]). Auch

[7]) Auf die Herkunft der thomistischen Gründe für das Privateigentum aus Aristoteles, die v. Hertling (S. 15) bisher nirgendwo hervorgehoben gefunden hat, ist doch z. B. in der Ausgabe der Summa theol., die ich benutze (Paris, Bloud et Barral) in der Anmerkung aufmerksam gemacht. Der Sinn des Satzes R.'s (S. 57), den v. H. (S. 18) nicht völlig erfasst haben will, ist doch, wie ich glaube, recht einfach. Wie schon R.'s Zusatz zeigt, will er nichts anderes sagen, als dass Gütergemeinschaft ein Stück der rechtlichen Ordnung sei, Wohlthätigkeit aber ein Stück der sittlichen Verpflichtung, dass aber bei Thomas dieser Unterschied zerfliesse.

[8]) Gottschick in Theolog. Lit. Zeitung 1888 nr. 16.

[9]) Freilich nicht die von v. H. S. 12 erwähnten Waldenser und Katharer.

[10]) Wie von der Gütergemeinschaft gilt dasselbe überhaupt von der ganzen

hier ist eben zum Verständnis von R.'s Rede die Kenntnis seiner ganzen Lebensarbeit notwendig, die wesentlich dem Unternehmen galt, im Entwicklungsgang der alten Kirche wie des Protestantismus die Einschläge fremdartiger Welt- und Lebensanschauung aufzuweisen, ihre Herkunft zu bestimmen und dagegen das Ursprüngliche folgerichtig auszubauen[11]).

Es verschlägt dem gegenüber wenig. wenn v. H. S. 25 darauf hinweist, dass die antiken Elemente in die christliche Weltansicht eingeordnet worden seien. Es handelt sich eben darum, dass sie durch die mittelalterliche Kirche konservirt und ins Gemeinbewusstsein übergeführt worden sind. Sie bleiben hier als Reste der kirchlichen Schulung auch da bestehen, wo man sich von der Autorität der hierarchischen Kirche losgemacht hat und die von ihr beanspruchten Rechte für sich selbst verlangt. Sie sind Naturordnung. Ob diese von Gott stammt oder nicht, ob die staatliche Gewalt von Gott den Menschen zur eigenen Handhabung mitgeteilt und eine notwendige ist oder ob sie lediglich menschlichen Ursprungs ist und der Willkür entstammt. ist bei der Wucht der Anerkennung des natürlichen Rechtes des Volks auf sie zumal bei grossen Massenbewegungen von höchst untergeordnetem Gewicht. Der Husit und der Täufer haben sich zudem in ihrem Ansturm gegen die bestehenden Gewalten des positiven Rechts vollständig ebenso als das Werkzeug

---

sittlichen und religiösen Vollkommenheit, welche in diesen Kreisen und Bewegungen angestrebt wird. Mit der Reformation haben sie nur das Negative gemeinsam, das Positive stammt aus den Ideen des Mittelalters.

[11]) Desshalb ist auch der Protest v. H.'s dagegen, dass man eine Lehre, die man dem römischen Recht entnahm und deren sich Katholiken und Protestanten bedienten, nicht spezifisch katholisch nennen könne, unbegründet. Es ist Ritschl wohl bekannt gewesen, dass diese Ideen aus dem klassischen Altertum stammen. Statt aller weiteren Stellen weise ich nur auf diese Rede selbst hin (S. 63). Er wusste ebenso wohl, dass diese Ideen mit einer ganzen Menge anderer noch Jahrhunderte lang im Protestantismus fortbestanden haben (z. B. Rede von 1886 ebendas. S. 7). Aber ihre nächste Quelle, die eben für die späteren Zeiten massgebend geworden ist, ist das Mittelalter. Sie sind dem Protestantismus, der Reformation von Haus fremd, wenn sie da auch schon früh eindrangen und lange Zeit nicht als fremd empfunden wurden; gegenüber der Begründung der Frömmigkeit und Sittlichkeit, wie sie die Reformation geschaffen hat, stellen sie eine ganz andere Methode dar.

des göttlichen Willens gefühlt, wie die Kirche bei ihren Absetzungsurteilen und Aufwiegelungen gegen die rechtmässigen Herrscher. Ich sehe dabei noch vollständig davon ab, dass der göttliche und notwendige Ursprung der Staatsgewalt im MA keineswegs so allgemein feststand, wie es nach v. Hertling scheinen musste. Vielmehr leitet, wie ja auch Ritschl erinnert, z. B. Gregor VII. den Staat zeitenweise aus Gewalttat und Bedrückung, zuletzt vom Satan ab[12], und Duns Scotus[13] (gleichfalls nach älteren Vorgängen) streicht ihn aus dem Urstand, also der vollkommenen Ordnung der irdischen Dinge, sie ist ihm auch nicht viel mehr als ein „notwendiges Uebel", notwendig zur Eindämmung der Leidenschaften usw. Damit steht Duns wieder im Einklang mit den Sekten und Parteien, die in ihr Programm für die Herstellung des Idealzustands die Vernichtung jeder Obrigkeit aufnehmen; diese weichen nur darin von ihm ab, dass sie die bleibende Notwendigkeit dieses Uebels in dieser Welt nicht einsehen wollen. Was dann v. H. gegen R. über den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Rousseau und Thomas bezw. der mittelalterlichen Anschauung vom Staat überhaupt sagt, berührt wieder nur diejenigen Elemente, welche zumal den Instinkten der Massen gegenüber von durchaus untergeordnetem Gewicht sind im Verhältniss zu der gemeinsamen Anschauung vom Staate als einer aus dem Willen des Volks hervorgegangenen Institution, der keine selbständige positive sittliche Bedeutung zukommt.

In der Einzelexegese der von R. angezogenen Stellen hat v. H. einen Verstoss R.'s aufgedeckt[14]: die Heranziehung einer Stelle

[12] Vgl. ausserdem den von H. selbst öfters angerufenen Gierke 3, 524 f. u. 628 ff. auch die Worte S. 632: „In der Tat bereitet die mittelalterliche Doktrin die grossen Umwälzungen in Kirche und Staat dadurch vor, dass sie überall ihrem aus abstrakten Prämissen hergeleiteten und nach dem Massstabe der Zweckmässigkeit ausgebauten gesellschaftlichen System einen naturrechtlichen Anspruch auf wirkliche Geltung verleiht" usw.

[13] Ich muss hiefür auf die Summa verweisen, die aus Duns' Werken durch H. de Montefortino nach dem Muster der thomistischen zusammengestellt ist 1728 tom. 2, 505.

[14] An anderen Stellen polemisirt er vergeblich gegen R., so S. 14, wo R. gar nicht gesagt hatte, Thomas wolle das allgemeine Recht usw. von der

über das Recht der Revolution aus dem sicher unächten fünften Buch des Kommentars zu Aristoteles Politik. Allein v. H. verdunkelt doch den Sinn der thomistischen Ausführungen über jene Frage, wenn er S. 32 das was Thomas vom „Tyrannen" sagt, kurzweg vom „Usurpator" gesagt sein lässt und sich dabei auf angeblich verwandte Worte von Dahlmann beruft, welche die Verhältnisse einer Fremdherrschaft im Sinn haben. Denn der Tyrann im mittelalterlichen und thomistischen Sinn ist eben nicht bloss der Usurpator, sondern — im Anschluss an Aristoteles — jeder Fürst, der anstatt des gemeinsamen vielmehr seinen persönlichen Nutzen verfolgt [15]). So sind ja auch die gegen vollkommen legitime Herrscher von römischer Seite unternommenen Attentate immer unter der Flagge des „Tyrannenmords" gegangen.

Es bleibt also doch bei der These Ritschls. v. Hertling hat sie in keinem Punkt zu erschüttern vermocht.

G. Hüffer. Der h. Bernard von Clairvaux. Eine Darstellung s. Lebens und Wirkens. 1. Bd. Vorstudien. Münster 1886.

Dieser Band enthält bis jetzt nur „Vorstudien", neue Quellen und Quellenuntersuchungen. Die Ausführungen über B.'s Bedeutung für die Entwicklung der Philosophie, Theologie und Mystik sind erst im zweiten Band zu erwarten.

Die katholische Wahrheit oder die theol. Summa des h. Thomas von Aquin deutsch wiedergegeben von Dr. Cesl. Maria Schneider. Bd. 1. Regensburg 1887.

Der Verfasser will durch seine Uebersetzung wie durch Ueberleitungen von einem Abschnitt zum andern, das Verständniss der Lehre des Thomas erleichtern und verallgemeinern. Er legt dabei grossen Werth auf Verdeutschung und Verdeutlichung auch der spekulativen termini technici, da er die Wahrnehmung gemacht

besonderen Pflicht etc. ableiten, sondern er wolle jenes an dieser anschaulich machen! Das sind doch zwei ganz verschiedene Dinge.

[15]) Summa theol. II, 2. Qu. 42 ad 3. Die entsprechenden aber vorsichtigeren Ausführungen in De regim. princ. behandelt v. H. S. 33 als einen anderen Fall.

hat, dass auch solche Werke, die „im Geist des h. Thomas“ geschrieben sein wollen, häufig nur der Herren eigenen Geist bieten, weil es ihnen nach der gelindesten Auslegung an methodischem Verständniss des Thomas und seiner Sprache fehle. Ob dies durch eine Uebersetzung, welche absichtlich auf Erörterungen verzichtet, erreicht werden kann, möchte ich bezweifeln. Aber soweit ich mir ein Urteil erlauben kann, scheint die Uebersetzung recht getreu und gut zu sein. Auch die Sprache ist im ganzen fliessend und gewandt.

F. H. Reusch. Die Fälschungen in dem Traktat des Thomas von Aquin gegen die Griechen (Opusculum contra errores Graecorum ad Urbanum IV). [Aus den Abhdl. d. k. bayer. Akad. d. Wiss. III. Cl. XVIII. Bd. III. Abth. München 1889. 4°.]

In dieser Abhandlung untersucht Reusch eine Gruppe von Arbeiten, welche in der Polemik der Lateiner gegen die Griechen während des 13. Jhs. entstanden sind. Es sind I. Ein Libellus aus d. J. 1261—64, bisher so gut wie unbekannt. II. Bonacursius. thesaurus veritatis fidei: bisher nur beschrieben, aber noch nicht gedruckt. III. Tractatus adversus errores Graecorum. 1252; schon früher gedruckt. IV. Das Opusculum des Thomas Aq. Von I. und II. teilt Reusch aus den Hss. denjenigen Teil mit, der sich auf den Primat des Papstes bezieht. — Die Hauptbedeutung dieser Schriften liegt darin, dass sie mit einer Masse von Citaten aus griechischen Kirchenvätern den Beweis erbringen wollen, dass in den strittigen Fragen die älteren Griechen selbst gegen ihre Nachkommen für die römischen Ansprüche und Lehren zeugen. Dass nun die Citate bei Thomas — denn um ihn handelt es sich vor allem — in ihrer Hauptmasse gefälscht seien, war schon längst sicher; aber man hatte bisher angenommen, Thomas habe sie aus II. entnommen. Im Gegensatz hiezu weist R. schlagend nach, 1) dass I. die Quelle von Thomas war, 2) dass II. vielmehr auf Thomas und III. beruhe. Das Quellenverhältnis zwischen I und Thomas, sowie zwischen II einerseits und III und Thomas andererseits wird im Einzelnen durchweg unter dem Text nachgewiesen;

3) dass Thomas nicht bloss im opusculum sondern auch in dem vor diesem verfassten Sentenzenkommentar sowie der gleichfalls früheren Schrift gegen Wilhelm von St. Amour, ausserdem in der späteren Catena aurea den Libellus (I) benutzt hat; 4) dass dieser auch die Quelle von Citaten in Urbans IV. Schreiben an Kaiser Michael Paläologus 1263 und dem an diesen 1274 gesandten Symbol bietet.

Die Wege des Fälschers in I hat R. in sorgfältiger Untersuchung S. 41 ff. nachgewiesen und dabei die verzweifelten Versuche älteren und neueren Datums widerlegt, welche die Aechtheit der Citate oder wenigstens ihres Sinns nachweisen sollten.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Achellis, Th., Herm. Lotze, Westerm. Monatsh. Jahrg. 33, Sept. 1889.
Arendt, St., Pensées de M. de Montaigne de l'éducation, Progr., Sagan.
Back. Fr., Eine bedenkliche Stelle in Platon's Phaedros, in: Comment. in honorem Studemund p. 237—246.
Bartels, Pädagogische Psychologie nach Lotze, Jena, Mauke.
Baumann, J., Platon's Phaedon philos. erläutert, Gotha, Perthes.
— — Kritische Bemerkungen zum Phaedon, Progr., Augsburg.
Beyrich, R., Beurtheilung der sittl. Prinzipien bei Plato und Kant, Dissert., Leipzig.
Bindel, R., Die Erkenntnisstheorie Hugo's von St. Victor, Programm.
Birch-Hirschfeld, A., Die franz. Litteratur im Zeitalter der Renaissance, Stuttgart, Cotta.
Bischoff, Th., Joh. Balth. Schuppius, Nürnberg, Ballhorn.
Blass, Fr., Commentatio de Antephonte sophista Iamblichi auctore, Univ.-Programm, Kiel.
Brasch, M., Lassalle als philos. Schriftsteller, Monatsschr. Die Gesellschaft.
— — Philosophie und Politik, Lassalle und Jacoby, Leipzig, Friedrich.
Brunner, Seb., Kniffologie und Pfiffologie des Weltweisen Schopenhauer, Paderborn, Schöningh.
Bruns, J., Studien zu Alex. von Aphrodisias, Rhein. Museum Bd. 44, H. 4, S. 613—631.
Büchner, Ludwig, Ein antiker Freidenker (Lucrez), Deutsche Revue, Oct. 89.
Cohn, Leop., Philonis libellus de opificio mundi, Breslau, Koebner.
Corsack, H., Ueber die altengl. Bearbeitung von Boethius de Consol. philosophiae, Diss., Leipzig.
Cramer, J. A., Abraham Heidanus en zyn Cartesianisme, Diss., Utrecht.
Deter, C. G. J., Katechismus d. Gesch. d. Philos., Berlin, Weber.
Dietz, M., Vischer und der ästhetische Formalismus, Tübingen, Fues.
Draesecke, J., Gesammelte patristische Untersuchungen, Altona, Reher.
Ebert, Ad., Allgem. Gesch. d. Litteratur d. Mittelalters, Bd. I, 2. Aufl., Leipzig, Vogel.
Engel, J., Isokrates, Macchiavelli, Fichte, Progr., Magdeburg.

Favre, C., Essai sur Maine de Biran, Diss., Leipzig.
Falkenheim, H., Die Entstehung der Kantischen Aesthetik, Berlin, Speyer.
Fink, E., Kant als Mathematiker, Diss., Erlangen.
Fischer, K., Gesch. d. neueren Philos. (Neue Gesammtausgabe), Heidelberg, C. Winter.
Frapan Ilse, Vischer-Erinnerungen, Stuttgart, Goeschel.
Fricke, Wilh., Schopenhauer und das Christenthum, Leipzig, Siegismund & Volkening.
Gawanka, C., Stoicorum de summa bona sententia, Progr., Osterode, Ostpreussen.
Georgov, J., Montaigne als Relativist in der Moral, Diss., Jena.
Gerhardt, C. J., Leibniz und Spinoza, Sitzungsber. d. preuss. Akademie, 1889, XLIX.
Gleichmann, A., Herbart's Lehre von den formalen Stufen, Langensalza, Beyer.
Glöckner, G., Das Bildungsideal bei Erasmus, Habilitationsschr., Leipzig.
Goebel, Bemerkungen zu Aristoteles' Metaphysik, Progr., Soest.
Graf, J. H., König und das Prinzip der kleinsten Action, Progr., Bern.
Groenewegen, H. Y., Paulus van Hemert als wysgeer, Diss., Leiden.
Gruber, Augusta Comtes' Leben und Lehre, Freiburg, Herder.
Haeberlin, C., Zu Platon's Kriton, Jahrb. für Philol. Bd. 139, H. 6.
Harms, Fr., Rechtsphilosophie aus dem handschr. Nachlass, Leipzig, Grieben.
Hartmann, E. v., Kritische Wanderung durch die Philosophie der Gegenwart, Leipzig, Friedrich.
Hausrath, A., Philodemi περὶ ποιημάτων libri fragm., Jahrb. f. Phil. Bd. 17. H. 1.
Heinrich, R., Schleiermacher's ethische Grundgedanken, Progr., Kempen.
Herbart's Werke, herausg. von Hartenstein, Bd. VII, Hamburg, Voss.
Hirsch, R., De animarum apud antiquos imaginibus, Diss., Jena.
Hissbach, K., Ist ein Gegensatz zwischen Spinoza und Leibniz vorhanden? Diss., Jena.
Jacobi, J., Jacoby in der Vermittlungstheol. seiner Zeit, Gotha, Schlössmann.
Jahn, Dionysiaca, Altona, Reher.
Janet, Baco Alchemicis philosophis quid debuerit, Diss., Angers.
Ipfelkofer, A., Die Rhetorik des Anaximenes bei Aristoteles, Progr., Würzburg.
Jung, Die pädagogische Bedeut. der Schopenh. Willenslehre, Berlin, Gaertner.
Kahl, W., Demokrit in Cicero's philos. Schriften, Progr., Diedenhofen.
Kensies, F., Herbart und Diesterweg, Dissert., Königsberg.
Kehr, J., Die Erziehungsmethode des M. de Montaigne, Progr., Eupen.
Klote, De Ciceronis libr. de officiis fontibus, Diss., Jena.
Klein, M., Lotze's antolog. Ansichten im Verhältn. zu Herbart, Diss., Zürich.
Költzsch, F., Melanchthon's philos. Ethik, Diss., Leipzig.
Kothe, H., Timaios in Cicero's Tusculanen, Jahrb. f. class. Philol. Bd. 147 H. 7.
Kroker, P., Die Tugendlehre Schleiermacher's, Leipzig, Graef.
Kühnemann, Die Kantischen Studien Schiller's, Marburg, Ehrhardt.
Lasson, Ad., v. Kirchmann's philos. Bibliothek, Preuss. Jahrb. Bd. 64, H. 3.
Lasswitz, Kurd, Geschichte der Atomenlehre, Bd. I, Hamburg, Voss.
Liebrecht, Schiller's Verhältniss zu Kant, Hamburg, Verlagsanstalt.

Lohmann, Analyse von Lucretius de natura rerum, Progr., Helmstedt.
Ludwich. A., Rede zur Kantfeier der Albertina, Königsberg.
Marbach, F., Die Psychologie des Lactantius, Jena, Dabis.
Merguet, Lexicon zu Cicero's philos. Schriften, H. 5 u. 6, Jena, Fischer.
Möbius. P. J., Rousseau's Krankheitsgeschichte, Leipzig, Vogel.
Mölzner. A., S. Maimon's Verbesserungsversuche der Kantischen Philosophie, Diss., Greifswald.
Monsterberg-Münckenau, S. v., De Concentu trium Aristotelis de voluptate Commentariorum priorisque Nicomachaeorum fide, Progr., Breslau.
Morgenstern, G., Cyprian als Philosoph. Jena. Pohle.
Müller, J., Krit. Studien zu den Kleinen Schriften Seneca's, Leipz., G. Freitag.
Natorp, P., Aristoteles und die Eleaten, Philos. Monatsh. Bd. 26, H. 1 u. 2.
Nerrlich, Jean Paul, Leben und Werke, Berlin, Weidmann.
Opreseu, Descartes' Erkenntnisstheorie, Diss., Göttingen.
Reicke, R., Drei Briefe Schopenhauer's an Rosenkranz betreffend die Gesammtausgabe von Kant's Werken, Altpr. Monatsschr. Bd. 26 H. 3. 4.
Reitzenstein, R., Supplementa ad Procli Commentarios in Platonis de Republica libros, Breslau, Köbner, Philol. Abhandl. IV, 3
Riehl, Aloys, Giord. Bruno, ein popul. wissensch. Vortrag, Leipz., Engelmann.
Scheck, De fontibus Clementi Alexandrini, Progr., Augsburg.
Schinnerer, Ueber Seneca's Schrift an Marcia, Progr., Hof.
Schipper, Zur Kritik der Shakespeare-Baconfrage, Wien, Hölder.
Schmertosch, R., De Plutarchi sententiarum, quae ad divinationem spectant origine, Diss., Leipzig.
Schoenermarck, C., Quos affectus comoedia sollicitari voluerit Aristoteles quaeritur, Diss., Leipzig.
Sigwart, Chr., Kleine Schriften, Bd. 1, zweite Aufl., Freiburg, Mohr.
Spicker, G., Spencer's Ansichten über das Verhältniss von Religion und Wissenschaft, Progr., Münster.
Steinitzer. M., Beiträge zur Gesch. d. neueren Geisteslebens (16. u. 17. Jahrh.), München, Litter.-artistische Anstalt.
Stisser, Th., Nochmals die Katharsis in Aristot. Poetik, Progr., Norden.
Sybel, L. v., De Platonis prooemiis academicis acad. prooemium, Univ.-Progr., Marburg.
Theletis reliquia, ed. Hense, Freiburg, Mohr.
Thiele, G., Quaestiones de Cornifici et Ciceronis artibus rhetoricis, Diss., Greifswald.
Thomas, G. S., De Senecae Herc. Troadibus Phoenissis quaestiones, Diss., Leipzig.
Werner, Margot. Philo-Sophia (Sokrates u. Plato), Stuttgart, Greiner & Pfeiffer.
Windelband, W., Geschichte der Philosophie, 1. Lieferung, Freiburg, Mohr.
Zeitschel, R., Die Erkenntnisslehre Spinoza's, Diss., Leipzig.
Zeller, Ed., Grundriss der Gesch. der griechischen Philosophie, dritte Aufl., Leipzig, Fues.
Zitscher, F., Der Substanzbegriff bei Locke, Diss., Leipzig.

Zeyss, Untersuchungen über die philosophischen Grundlagen der älteren Nationalökonomie, Tübingen, Laupp.

B. Französische Litteratur.

Amiel, E., Erasme, un libre penseur au XVI siècle, Paris, Lemerre.

Chaignet, Histoire de la psychologie des Grecs. Tome II, Stoïciens, Epicuriens et Sceptiques, Paris, Hachette & Co.

Ferraz, Histoire de la philosophie pendant la Révolution française, Paris, Didier.

Fouillée, A., Essais de Philosophie Platonicienne, Paris, Alcan.

Gauthiez, P., Giordano Bruno, Revue philosophique, XIV, 10.

Guardia, J.-M., Philosophes espagnols: Gomez Pereira (suite). Revue philosophique, XIV, 10.

Janet (Paul), La géographie de la philosophie, Revue philosophique, XIV, 10.

Δαμασκίου διαδόχου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην. Damascii successoris dubitationes et solutiones de primis principiis, in Platonis Parmenidem partim secundis curis recensuit, partim nunc primum edidit Car. AEm. Ruelle — Pars altera — Parisiis, Klincksieck.

C. Italienische Litteratur.

Berti, D., Giordano Bruno da Nola, Sua vita e sue dottrine, Roma 1889.

Cicchitti-Suriani, Sopra Raimondo Sabunda, teologo filosofo e medico del Sec. XV, Aquila 1889.

De-Nardi, Abbozzo d'una storia della filosofia, Foligno 1889.

Jordani Bruni Nolani opera latine conscripta publicis sumptibus edita. Vol. I, Pars III et IV, curantib. F. Tocco et H. Vitelli, Florentiae 1889.

Nagy, A., Il Nyâya e la logica aristotelica in (Riv. Italiana di Filos. Nov.—Dic. 1889).

Poggi, Il Suicidio in Platone, Riv. Ital. di Filos. Sett.—Ott. 1889.

Rossi, L., La storia della filosofia considerata come scienza, Luca 1889.

Vadalà-Papale, Dati psicologici della dottrina giuridica e sociale di G. B. Vico, Roma 1889.

D. Englische Litteratur.

Abbot, T. K., On δή after relatives in Plato, Hermathena XV.

Campbell, L., On the Sophistes, Politicus and Philebus in the order of the Platonic dialogues, Transactions of the Oxford Philological Society 1888—1889.

Maguire, T., Aristotle's Induction, Hermathena XV.

Platt, A., Plato and Geology, Journal of Philology No. 35.

Wilson, J. C., On the Interpretation of Plato's Timaeus: critical studies with special reference to a recent edition, London. Nutt. 1889.

Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

III. Band 3. Heft.

XVI.

Aristipp in Platons Theätet.

Von

Prof. **P. Natorp** in Marburg.

Die Frage, mit der wir uns beschäftigen wollen, ist zuletzt durch F. Dümmler wieder angeregt worden. Derselbe hat in seiner reichhaltigen Schrift: Akademika, Beiträge zur Litteraturgeschichte der sokratischen Schulen, eine Reihe mit dem unsrigen eng zusammenhängender und verwandter Probleme, wie ich glaube, endgültig gelöst[1]); und so kann ich ihm auch nur beitreten, wenn

[1]) Dahin rechne ich die Feststellung der weitgehenden Abhängigkeit Xenophons in der Ethik wie in der Theologie (Mem. I 4, IV 3) von Antisthenes, und die Ableitung der etymologisch verlarvten theologischen Physik des platonischen Kratylos aus derselben Quelle (Akademika Kap. VI). Ueber beide Fragen habe ich mich gelegentlich in gleichem Sinne geäussert (Philos. Monatsh. XXI 584, XXIV 60[35]). Manche der Gründe, welche D. geltend macht, kannte ich, manche, welche die Evidenz der Sache nicht unbeträchtlich verstärken, waren mir neu; nur Weniges hätte ich nachzutragen, wovon hier nur bemerkt sei, dass die σημεῖα ἱκανά Theät. 152E—153D sich in noch weiterem Umfang als antisthenisch erweisen lassen, als es durch D. (Antisthenica 36) geschehen ist. Der Grundgedanke, dass Bewegung Werden, Stillstand Untergang bedeute, auf jener alles Gute, auf diesem alles Schlechte beruhe, findet die genausten Analogien im Kratylos. Das Motiv, dass das Warme und das Feuer, welches alles Uebrige erzeugt und regiert (ἐπιτροπεύει), namentlich alles Lebens Ur-

er[2]) die früher schon von ihm vertretene Annahme: dass die sensualistische Theorie in Platons Theätet 156 A bis 157 C (oder 160 D) nicht dem Protagoras, sondern einem an diesen bloss anknüpfenden Philosophen aus Platons Zeit und zwar dem Aristippos, sei es direct entnommen oder in freierer Art nachgebildet sei, gegen die von Zeller[3]) neuerdings geäusserten Zweifel aufrecht hält. Doch glaube ich, dass hier eine noch bestimmtere Entscheidung möglich ist, als Dümmler sie gewagt. Die erste Vorbedingung dazu aber ist die sorgfältige Scheidung zwischen dem, was dem Protagoras, was dem vorerst unbekannten, Platon gleichzeitigen Nachfolger desselben, und was Platon selbst angehört. Diese Scheidung habe ich (Forsch. I) durchzuführen versucht. Dümmler nimmt darauf nicht Rücksicht, indem er, wie in seiner früheren Schrift, schon die Gleichsetzung von Wahrnehmung und Erkenntniss (151 E) dem Aristipp zuweist, die Argumente 161 C — 165 D als Parodie einer Schrift des Antisthenes gegen diesen auffasst, die Vertheidigungsrede des Protagoras 166 A ff. von Aristipps Standpunkt gegen Antisthenes gesprochen und demgemäss auch die ernste Widerlegung von 170 D ab gegen Aristipp gerichtet sein lässt. Ich kann mich von der Richtigkeit dieser Annahmen nicht überzeugen, und bin daher, während ich in der Hauptsache nur Dümmlers These mit neuen Gründen stützen will, dennoch genöthigt mich vornehmlich gegen ihn zu richten.

Selten, vielmehr nie wieder hat sich Platon auf eine ihm und dem Leser vorliegende, überhaupt damals allbekannte Schrift[4])

---

sprung ist, selber auf Bewegung beruht, entspricht dem dort (412 D ff.) Gesagten sowie bekannten stoischen Anschauungen; durch dieselbe Parallele erhält die von Dümmler besonders berücksichtigte Stelle 153 D (ἡ περιφορὰ καὶ ὁ ἥλιος) ihren bestimmten Sinn; und was übrig bleibt: der Gedanke, dass die ἕξις des Leibes wie der Seele durch Uebung erhalten wird, durch Nichtübung verdirbt, ist ganz und gar antisthenisch (vgl. Zeller Phil. d. Gr. IIa[4] 290[4] über Antisthenes, 314[3] über Diogenes: Xen. Mem. I, 1, 19—21). Die Stelle ist instructiv für das Verfahren Platons: das gesammte Material stammt aus Antisthenes, die Zusammenstellung des sehr ironisch als „zulänglich" bezeichneten Beweises aus demselben ist aber doch wohl Parodie.

[2]) Akad. 173 ff., vgl. Antisthenica 56 ff.; m. Forschungen 25[1].

[3]) Ph. d. Gr. IIa[4] 350[2].

[4]) Ueber die Καταβάλλοντες vgl., ausser m. Forschungen 58 ff., die von

mit solch besonderem Nachdruck bezogen, wie in der Vertheidigungsrede, mit der er 166 f. (wie schon 162 D) den Protagoras in Person auftreten lässt, und der darauf folgenden, ernsthaften Widerlegung[5]). Aber auch die dem Antisthenes nachgeahmten Argumente (161 C ff., vgl. 162 in.) beziehen sich ausdrücklich auf das Buch des Protagoras und das Dictum, mit welchem es begann; also muss doch wohl die Schrift des Antisthenes, welche Platon parodirt, gegen Protagoras selbst gerichtet gewesen sein[6]). Um aber nicht bloss Gesagtes nochmals zu sagen: wie erklärt Dümmler aus seiner Voraussetzung die wiederholte Bezugnahme auf Protagoras als Verstorbenen[7]), der sich nicht selber mehr wehren kann und dem man also zu Hülfe kommen muss? Wie erklärt er die auf Aristipp, den grundsätzlichen Nichtpolitiker, durchaus nicht passende Anwendung der protagoreischen Theorie auf den Rhetor, den Volksführer, den Gesetzgeber[8])? Und wie passen denn auf diesen die platonischen Argumente selbst? Das erste deckt sich mit einem schon von Demokrit gegen Protagoras gerichteten (Sext. adv. dogm. I 389); immerhin könnte es auf Aristipp auch zutreffen. Aber das zweite fusst darauf, dass zum wenigsten die Zukunftsberechnung, die Methode der Empirie, vom Gegner anerkannt werde. Ich habe (Forsch. 149 ff.) zu beweisen versucht, dass das der eigenthümliche Standpunkt des Protagoras war, dass z. B. seine Straftheorie darauf beruhte; aber wer ihn auch vertrat, er muss das empirische Verfahren auf die politische Praxis vornehmlich angewandt haben, und das trifft auf Aristippos keinesfalls zu. Hingegen hat er, wenn die Theorie 156 ff. (vgl. 154 A) ihm ange-

---

mir früher übersehenen Bemerkungen Useners, Rhein. Mus. XXIII 161 f.; auch Maass, Hermes XXII 594.

5) Vgl. Forsch. 15, 16 (n. Anm.), 38 ff., 58.

6) Nach Dümmler wäre es die Ἀλήθεια gewesen, welcher Titel doch eben auf die gleichnamige Schrift des Protagoras sich zurückzubeziehen scheint.

7) So 164 E εἴπερ γε ὁ πατὴρ τοῦ ἑτέρου μύθου ἔζη (d. h. der Verfasser der von Antisthenes und jetzt von Platon angegriffenen Schrift, vgl. Phädr. 275 E), sodann 168 E und 171 D. (Meine Deutung der letzteren Stelle, Forsch. 44[1], dürfte durch D.'s Bemerkung, Akad. S. 40, nicht entkräftet sein.)

8) 167 C, 172 A, 177 C u. bes. 178 E ff. (Daran ist auch die Episode 172 C ff., wenngleich lose genug, angeknüpft.)

hört, die Erkenntniss nicht bloss auf die Wahrnehmung überhaupt, sondern auf die Wahrnehmung des jedesmaligen Moments eingeschränkt, d. h. eben jene consequentere Position von Anfang an eingenommen, auf welche Protagoras (179 C) vielmehr durch jenes Argument erst von Platon zurückgedrängt wird. Das bestätigt eine schlagende Parallele aus Aristipps Ethik, Aelian. var. hist. XIV 6: μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρόν, μήτε δὲ τὸ φθάνον μήτε τὸ προσδοκώμενον· τὸ μὲν γὰρ ἀπολωλέναι, τὸ δὲ ἄδηλον εἶναι εἴπερ ἔσται. Wer die dem entsprechende Anschauung in der Erkenntnisstheorie vertrat (und ein logischer Connex ist doch hier unverkennbar), gegen den war Platons Hauptargument ein Schlag in die Luft.

Sodann kommt Platon auf seine Widerlegung des Protagoras in zwei andern Schriften zurück, beidemale veranlasst durch Polemik gegen Antisthenes. Erstens im Euthydem wird (nach Diog. Laert. IX 53, vgl. Isocr. X 3) das Paradoxon des Antisthenes (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν oder ψευδῆ λέγειν) auf Protagoras zurückgeführt (286 C); wo denn die Bemerkung, dass diese These noch immer wie vorlängst sich selber widerlege, nur auf die durch Platon im Theätet ihr zu Theil gewordene Widerlegung, speciell auf das erste Argument (die περιτροπή, Sext. l. c.) sich beziehen kann[9]. Die zweite

[9]) Der Humor der Sache ist, dass der Satz des Antisthenes dem des Protagoras nah verwandt ist (Pr. zieht selbst die Consequenz, dass es keine falschen Vorstellungen gibt, Theät. 167 A, D), während er doch glaubt, gegen diesen losziehen zu dürfen. Dass die Stelle wirklich auf den Theätet zu beziehen, bestätigt die Vergleichung der ganzen zusammenhängenden und möglichst direct gegen Antisthenes gerichteten Erörterung 285 D—288 A mit Theät. 190 E, wo auf gewisse lächerliche Consequenzen der These, dass es keine falschen Vorstellungen gebe, hingedeutet wird, die aber Sokrates für jetzt nicht aussprechen mag, weil er selbst soeben diese These verfochten hat und also sich selber lächerlich machen würde; er will aber auf die Sache zurückkommen, nachdem er erst wieder frei geworden, indem dann der Tadel bloss auf Andre fällt. Im Theätet wird er nun nicht mehr frei, wir erfahren daher auch nicht, welches jene Consequenzen sind. Es können keine andern sein als solche, wie sie im Euthydem, und bezüglich des ψευδῆ λέγειν und δοξάζειν eben an unserer Stelle vorliegen. Der Rückweis auf Protagoras 286 C, ja auf die Καταβάλλοντες 288 A (vgl. Forsch. 60) ist demnach bestimmter auf den Theätet zu beziehen, wo ja eben gezeigt wurde, dass der Satz des Protagoras, auf den der des Antisthenes dort zurückgeführt wird, mit den

Stelle ist die Argumentation gegen Hermogenes im Kratylos, 386 f. Dass auch diese nur den Antisthenes meinen kann, verräth sofort die Nennung des Euthydem (386 D). Der durch Hermogenes vertretene Gegner muss sich entweder zu Protagoras bekennen — und wirklich hat er sich schon einmal in der Verlegenheit auf dessen Standpunkt gedrängt gesehen[10]) — oder sonst zu Euthydem, d. h., er muss die absurden Consequenzen einräumen, in die er, unter der Maske des Euthydem, von Platon getrieben wurde[11]); will er beide Klippen vermeiden, so bleibt ihm nur übrig, die βέβαιος οὐσία d. h. die platonische Idee anzuerkennen, desgl. πράξεις als ἕν τι εἶδος τῶν ὄντων, gegen Theät. 155 E, gelten zu lassen. Damit ist das Facit aus beiden Dialogen, Theätet und Euthydem, gezogen, die durch die Nennung 1) des Protagoras, 2) des Euthydem sozusagen citirt werden[12]). Handelt es sich nun

---

Andern zugleich sich selbst umwirft, dass er καταβαλὼν πίπτει, oder τούς τε ἄλλους ἀνατρέπει καὶ αὐτὸς αὑτόν. Eine fernere Bestätigung liefert der Kratylos, s. Anm. 11 und 12.

[10]) ἤδη ποτὲ ἔγωγε ... ἀπορῶν καὶ ἐνταῦθα ἐξηνέχθην εἰς ἅπερ Πρωταγόρας λέγει· οὐ πάνυ τι μέντοι μοι δοκεῖ οὕτως ἔχειν. Mit diesem οὐ πάνυ wird in Folgendem seltsam gespielt, es muss ein Wort sein, welches in der Controverse zwischen Platon und Antisthenes gefallen war. Der Gegner wird dann gefasst bei seiner Anerkennung der φρόνησις, wozu eine genaue Parallele Soph. 247 (gegen Antisthenes).

[11]) πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεί. Damit ist sehr gut der Gipfel des Unsinns bezeichnet, bis zu welchem sich Euthydem-Antisthenes, auf Grund des Satzes, dass es kein ψευδῆ λέγειν gebe, versteigt: vgl. z. B. Euthyd. 293 f.

[12]) Aber wie geht es zu, dass diese Argumentation sich gegen Hermogenes richtet, während doch der Vertreter des Antisthenes sonst vielmehr Kratylos ist? Ich vermuthe darin wieder eine kleine Bosheit. Platon will sagen: wer (mit Antisthenes) eine „natürliche" Wortbedeutung behaupten will, müsste vor allem eine beharrende „Natur" der Dinge, d. h. die platonische Idee, anerkennen: der Versuch, sie zu leugnen, stände eher dem Gegner jener Theorie an; deshalb muss Sokrates erst gegen Hermogenes, scheinbar dem Antisthenes zu Hülfe kommend, die βέβαιος οὐσία sicherstellen, bevor er von Antisthenes das Löwenfell (des Herakles, Dümmler S. 152) borgt, um in dieser Maskerade die These des Antisthenes selbst unbarmherzig zu parodiren und von Grund aus zu vernichten. Vielleicht erklärt sich danach auch 391 C: Hermogenes wird dort für die ὀρθότης ὀνομάτων zuerst an seinen Bruder Kallias gewiesen, der sie ja von Protagoras gelernt haben müsse: da jedoch H. bereits die ἀλήθεια des Pr. verworfen hat, so kann er auch, was vermöge

im Euthydem und Kratylos zweifellos um den historischen Protagoras und dessen Ἀλήθεια (Krat. 386 C, 391 C), so wird für den Theätet, soweit er hier in Betracht kommt, d. h. in erster Linie für die Widerlegung des Sophisten von 170 C ab, das Gleiche anzunehmen sein.

Die entscheidendste Bestätigung aber ergibt die Disposition des Theätet. Nämlich nach Abschluss der direct gegen Protagoras gerichteten Widerlegung (179 C) wendet sich Platon erst gegen die zur weiteren Stütze des Satzes, Wahrnehmung ist Erkenntniss, herangezogene Voraussetzung des Heraklitismus. Hier ist nun anfangs zwar Einiges in allgemeinerer Absicht gesagt; Anspielungen auf Antisthenes (179 E, 180 CD) hat Dümmler nachgewiesen; aber auch die ephesischen Herakliteer sind nicht rein fingirt, wie Aristoteles' Angaben über Kratylos beweisen. Die ganze etwas breite Einleitung zur Kritik des Heraklitismus (179 D—181 B) bezweckt offenbar, den grossen, ein Jahrhundert der griechischen Philosophie bewegenden Gegensatz zwischen Heraklit und Parmenides zu zeichnen[13]) und so das Problem (ähnlich wie schon 152 E) in eine weitere historische Perspective zu stellen. Um so auffälliger ist, dass, sobald es an den Gegenbeweis geht, ausdrücklich auf die

---

dieser ἀλήθεια behauptet wird, nicht gelten lassen; daher man denn Rath sucht bei Homer — d. h. bei der antisthenischen Homerauslegung. Man möchte danach vermuthen, dass Antisthenes in einer Schrift, die auf den Theätet und Euthydem antwortete, gegen die Gleichstellung mit Protagoras protestirt (vgl. Anm. 10), vielleicht auch seine ὀρθότης ὀνομάτων der protagoreischen entgegengestellt und über die letztere sich geringschätzig geäussert hatte. Unsere Deutung findet namentlich darin ihre Bestätigung, dass am Schluss des Dialogs die βέβαιος οὐσία nochmals, noch bestimmter im Sinne der platonischen Idee, und deutlichst gegen den Heraklitismus des Antisthenes festgestellt wird (vgl. 439 C, 440 C, 411 B mit 386 D; Phädo 90 C, 101 E; Dümmler S. 200). Auch besteht Kratylos (429 D) auf der Unmöglichkeit des ψευδῆ λέγειν, während 385 B ff. das Gegentheil vorausgesetzt wurde. — Nach Allem dürfte über die Zeitfolge der Dialoge Theätet, Euthydem, Kratylos kein Zweifel mehr sein: womit zugleich Zellers Datirung des Theätet eine nicht unwesentliche Stütze erhält. (Der Euthydem darf, aus bekannten Gründen, nicht allzuspät angesetzt werden: vgl. Philol. N. F. II 625.)

[13]) Die Charakteristik der Herakliteer (φέρονται 179 E, τοὺς ῥέοντας 181 A, vgl. 180 B, Krat. 411 C, 439 C, Phäd. 90 C) hat ihr Vorbild bei Parmenides selbst (v. 48 K. οἱ δὲ φορεῦνται κτλ. Vgl. Bergk, Rhein. Mus. VII 115).

Theorie der κομψότεροι (156 f.) zurückgegriffen wird[14]. Die folgende Widerlegung gilt also dem Heraklitismus zunächst in der dort entwickelten Gestalt, die Platon offenbar als die subtilste und consequenteste, die bis dahin erreicht war, bevorzugt.

So entspricht es nun auch ganz der Art, wie beide Lehren gleich anfangs verknüpft und doch zugleich auseinandergehalten wurden. Die These, Wahrnehmung ist Erkenntniss, wird zunächst aus dem Satze des Protagoras allein als Consequenz abgeleitet (151 E—152 C); es wird dann, in deutlicher Unterscheidung von dem, was in der Schrift des Sophisten zu finden war (vgl. Forsch. 21), der Heraklitismus hinzugezogen; an die erste, kurze Formulirung der Grundthese desselben (152 D) wird 153 DE wieder angeknüpft (ἑπώμεθα τῷ ἄρτι λόγῳ), wo zugleich schon einige Hauptzüge der 156 f. ausführlich entwickelten Theorie vorweggenommen werden; dann, nach einer Andeutung der bedeutsamen Probleme, die für Platons Auffassung im Relativitätsgedanken liegen[15], folgt, angeblich als deren Lösung, die Theorie selbst, wieder mit den stärksten Andeutungen, dass es sich um einen Andern als Protagoras handle[16]. Auch was von 157 E ab nachgetragen wird (ὅσον ἐλλεῖπον αὐτοῦ),

---

[14]) 182 A οὐχ οὕτω πως ἐλέγομεν φάναι αὐτούς, B μέμνησαι γάρ που ἐν τοῖς πρόσθεν ὅτι οὕτως ἐλέγομεν, C εἴτε ἄλλως εἴτε οὕτως λέγουσιν. Die Theorie 182 A B ist aber nur eine kurze Zusammenfassung von 156 f. Beweisend ist namentlich die Unterscheidung zwischen αἴσθησις und αἰσθανόμενον, ποιότης und ποιόν, vgl. 156 D, 159 D (A πρόσθεν ἐλέγομεν). Vgl. Anm. 28.

[15]) Der Seitenblick auf die δεινοὶ καὶ σοφοί dürfte, nach Vergleichung mit 164 C, wieder einmal auf Antisthenes gehen. Auch hier wird ihm, der solche (für Platon sehr ernste) Probleme nur zu frivolem Wortgefecht zu missbrauchen versteht, der Vertreter jener Theorie, der wenigstens das Gewicht der Frage empfunden habe, vorgezogen. Platons Lösung liegt natürlich in der Idee: ich finde sie im Phädon (100 E ff., 102 B ff., vgl. 96 E ff.) deutlicher ausgesprochen als im Parmenides (Zeller, Pl. Stud. 192). Auch die Zurückweisung der ἀντιλογικοί kehrt wieder (Phäd. 101 E: vgl. 90 C, Dümmler 200).

[16]) Vgl. Forsch. 21, 23 f. Die Bezeichnung der fraglichen Lehre als μυστήρια 156 A (ἀλήθεια ἀποκεκρυμμένη 155 E, ἐν ἀπορρήτῳ 152 C) scheint mir unverträglich mit der Annahme, dass eben dies im Buche des Protagoras gestanden hätte: ich meine daher an der früher gegebenen Erklärung dieses Versteckspiels festhalten zu müssen: es kann sich nur um einen Autor handeln, der der jüngsten Vergangenheit angehörte und ebendeshalb nicht wohl von Sokrates genannt werden konnte.

gehört offenbar noch zu dieser Theorie (vgl. Anm. 14), so sehr es übrigens mit der Lehre des Protagoras selbst übereinstimmen mag. Und so heisst es denn abschliessend (160 D): die drei Sätze treffen in Einer Consequenz zusammen, nämlich das πάντα ῥεῖ, das Dictum des Protagoras, und die durch beide nunmehr gestützte These, Wahrnehmung sei Erkenntniss.

Daraus folgt klärlich: 1) die Theorie 156 ff. (wozu also auch 152 D, 153 D ὑπόλαβε bis 154 A ᾗ ἐκεῖνο, sowie 157 E—160 D gehört) ist nicht die des Protagoras; hingegen 2) die den Antisthenes parodirenden Argumente 161 C ff., die Vertheidigung 166 A ff., und die ernsten Gegenbeweise 169 D—179 C (abzüglich der Episode) beziehen sich auf Protagoras selbst, und erst die weiteren, 181 C—183 B, auf den ungenannten Vertreter der Theorie 156 f. Was dann noch, 184 B—186 E, nachträglich (ἔτι τοσόνδε ἐπίσκεψαι) und abschliessend hinzugefügt wird, richtet sich gegen keinen von beiden, sondern direct gegen die Grundthese, Erkenntniss ist Wahrnehmung. Für diese braucht man keinen besonderen, historischen Vertreter zu suchen, sie bezeichnet vielmehr den dogmatischen Gesichtspunkt Platons, unter welchem jene beiden sachlich einander nah verwandten und zugleich historisch zusammenhängenden Lehren geprüft werden, der aber für Platon auch unabhängig davon seine Bedeutung hat. Die Frage τί ἐστιν ἐπιστήμη; ist vor dem Theätet schwerlich aufgeworfen worden, sie wird mit dem vollen Bewusstsein, dass damit der allein wahre Anfang des Philosophirens bezeichnet sei, hier zuerst von Platon eingeführt; und so war gewiss auch eine Definition: Erkenntniss ist Wahrnehmung, bis dahin von Keinem aufgestellt worden; Theätet muss erst von Sokrates in die Kunst des Definirens eingeweiht werden, ehe er sie formuliren kann; und so wird sie fortwährend als sein Satz von denen des Protagoras wie der Herakliteer unterschieden.

Wer ist nun der scharfsinnige Autor, den Platon unter den Vertretern der herakliteischen Grundthese so auffällig hervorhebt? Der einzige Anhalt in der Ueberlieferung, das Zeugniss des Aristoteles über den frühzeitigen mächtigen Einfluss des Heraklitismus auf Platon [17]), würde auf Kratylos führen. Allein, ausser dass die

[17]) Metaph. A in., M 4 in. Zweifellos schwebt dabei Platons Theätet

mysteriöse Verkleidung des fraglichen Autors doch wohl, wie in allen ähnlichen Fällen, daraus zu erklären ist, dass der Gemeinte ein Zeitgenosse ist, dessen Auftreten mit jener Lehre nicht ohne einen solchen Kunstgriff in das sokratische Zeitalter zurückverlegt werden konnte, spricht das entscheidend gegen die Vermuthung, dass Kratylos bei Platon selbst von jener subtilen Theorie offenbar keine Ahnung hat, sondern einfach als Repräsentant für Antisthenes gebraucht wird.

Und so sieht man sich auf Schleiermacher's Vermuthung zurückgewiesen; Aristipp ist Zeitgenosse, seine Gegenüberstellung gegen Antisthenes ist wohlmotivirt, seine Lehre zeigt auch sonst deutliche Spuren protagoreischen und herakliteischen Einflusses, endlich und hauptsächlich, seine Lehre stimmt mit der im Theätet vorliegenden in so wesentlichen Zügen überein, dass man wenigstens den Versuch wagen muss, die daneben noch vorhandenen Abweichungen zu erklären. Und diese Erklärung kann nicht schwer fallen, wenn man bedenkt, erstens, dass Platon, nach der Art wie er die Lehre einführt, nicht gebunden war, sich ganz streng an seine Vorlage zu halten; dass er zum mindesten die Seiten, die ihm für seine Absichten besonders wichtig waren, stärker betont und dagegen andre vernachlässigt haben kann; zweitens, dass die Lehre Aristipps uns anderweitig in keineswegs ursprünglicher Gestalt erhalten ist. Der Hauptberichterstatter Sextus Empiricus, als dessen nächste Quelle Hirzel den Antiochos von Askalon wahrscheinlich gemacht hat, nennt nur unbestimmt die Kyrenaiker; die Fassung seines Berichts ist von der später üblichen Terminologie nicht unbeeinflusst; auch ist denkbar, dass bei den Nachfolgern das theoretische Interesse noch mehr als bei Aristipp, dem begabten Sohne einer besseren Zeit und sokratischen Schüler, gegen das praktische zurücktrat

(auch Kratylos) vor. So liegt in ἐπιστήσαντος τὴν διάνοιαν 987 b 3 (wie in dem Anal. post. B 19 gebrauchten Vergleich vom Zumstehenkommen des fliehenden Heeres) die Etymologie ἐπιστήμη von ἱστάναι, vgl. Pl. Krat. 437 A. Dafür, dass im Theätet an Kratylos gedacht sei, spräche am ehesten die Aehnlichkeit der Charakteristik des Kratylos Ar. met. 1010 a 11 mit der der Herakliteer, Theät. 179 D ff., vgl. auch 157 B (es gibt keine gültige Benennung) und 183 B.

und daher die theoretische Grundlage des Systems, um die es sich hier handelt, möglichst beschnitten und auf das Unerlässlichste beschränkt wurde. Zieht man diese Umstände in Rechnung, so ist die Uebereinstimmung so genau wie man sie nur erwarten kann; von allen uns bekannten Philosophen — und an einen ganz Unbekannten ist nicht zu denken — steht zum wenigsten keiner den Anschauungen unseres Berichts so nah wie der Begründer der Schule von Kyrene.

Die gemeinsamen Momente sind folgende:

1) Die Wahrnehmung wird aufgefasst als Resultat eines Wechselverhältnisses des Wirkenden und Leidenden, des Bewegenden und Bewegten[18]).

2) Die πάθη der Wahrnehmung[19]) sind „unfehlbare Kriterien"[20]); massgebend aber ist für einen Jeden nur s e i n e Wahrnehmung[21]).

3) Die individuellen Unterschiede der Wahrnehmung hängen

---

[18]) Sext. adv. dogm. I 190 ff. τὰ πάθη, τὰ πεποιηκότα (τὸ ἐμποιητικὸν τοῦ πάθους 191), τὸ κινοῦν 193, κινεῖσθαι 192, 198 (gleichbedeutend mit πάσχειν). Bestimmter wird das Wirkende bezeichnet als τὸ ἔξωθεν προσπῖπτον 197, vgl. 194 τὸ ἐκτὸς καὶ τοῦ πάθους ποιητικόν. — Pl. Theät. 156 A ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν ... τῆς δὲ κινήσεως δύο εἴδη ... δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον τὸ δὲ πάσχειν. 157 in. τὸ ποιοῦν, τὸ πάσχον. 159 A ff. 182 A B. — 157 A προσπεσόν, 153 E προσβάλλον, προσβαλλόμενον, ebenda das Object als ἔξω τῶν ὀμμάτων.

[19]) Zu diesen gehören ausser den Wahrnehmungen der fünf Sinne auch Lust, Schmerz, Begehren, Widerstreben (156 B): die bei den Kyrenaikern sogar vorzugsweise unter den πάθη verstanden werden, so S. E. 199 f.

[20]) κριτήρια ἀδιάψευστα sagt Sextus 191. Der Ausdruck κριτήρια mag der späteren Terminologie entnommen sein (vgl. 11 περὶ πίστεων): doch haben wir auch im Theätet ἐγὼ κριτής 160 C (ἀψευδὴς ὢν καὶ μὴ πταίων τῇ διανοίᾳ ebenda), und 178 B ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν ἑαυτῷ οἷα πάσχει τοιαῦτα οἰόμενος, ἀληθῆ τε οἴεται ἑαυτῷ καὶ ὄντα. Da gerade hier (und 179 C τὸ παρὸν ἑκάστῳ πάθος) durch die Feststellung der gegenwärtigen Wahrnehmung als der allein massgebenden der laxere Sensualismus des Protagoras auf den strengeren seines ungenannten Nachfolgers zurückgeführt wird (s. o. S. 349 f.), so darf die Stelle hier wohl zur Vergleichung herangezogen werden.

[21]) Sext. 195—197: Es gibt kein κοινὸν κριτήριον, weil kein κοινὸν πάθος, ἕκαστος γὰρ τοῦ ἰδίου πάθους ἀντιλαμβάνεται, τὸ δὲ εἰ τοῦτο τὸ πάθος ἀπὸ λευκοῦ ἐγγίνεται αὐτῷ καὶ τῷ πέλας κτλ. (nach 198 wohl zu corrigiren: εἰ ταὐτὸ πάθος ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἐγγίνεται). Theät. 154 A ἑκάστῳ ἴδιον mit folgender Ausführung, ebenso 160 A—C. Ebendarin traf diese Lehre mit der des Protagoras genau überein, s. bes. 166 B—D.

ab von der jeweiligen Verfassung des Wahrnehmenden[22]) wie von dem Wechsel der äusseren Umstände, unter denen das Object auf uns einwirkt[23]).

Dazu kommt 4) noch ein unscheinbarer, aber vielleicht eben darum beweisender Umstand, die Betonung der Unzulänglichkeit, ja nothwendigen Unrichtigkeit der sprachlichen Bezeichnung des Wahrnehmungsobjectes. Bei Sextus lesen wir (195): weil Jedem sein πάθος schlechterdings eigenthümlich ist und Keiner die Wahrnehmung des Andern auch seinerseits erhält, so mag man zwar den Dingen[24]) gemeinsame Benennungen beilegen, aber man hat

---

[22]) Sext. 197 ἐγὼ μὲν οὕτω συγκέκριμαι . . . ἕτερος δὲ οὕτω κατεσκευασμένην ἔχει τὴν αἴσθησιν ὥστε ἑτέρως διατεθῆναι, wie an Beispielen ausgeführt wird (192, 198). Der gleiche Gesichtspunkt Theät. 157 E—160 A, vgl. m. Forsch. 33 ff.; 154 A διὰ τὸ μηδέποτε ὁμοίως αὐτὸν σεαυτῷ ἔχειν. Sehr sichtbar ist hier der Einfluss Demokrits, der die Wahrnehmung wesentlich abhängen lässt von der ἕξις oder διάθεσις des Wahrnehmenden: ἡ διάθεσις αἰτία τῆς φαντασίας, Theophr. de sens. 64.

[23]) Sext. 195 παρὰ τοὺς τόπους, παρὰ τὰ διαστήματα, παρὰ τὰς κινήσεις, παρὰ τὰς μεταβολάς, παρὰ ἄλλας παμπληθεῖς αἰτίας. Natürlich handelt es sich um den Ort, Abstand etc. des Objects als des Wirkenden. — Deutlich haben wir hier die Grundzüge der Lehre, die von den Pyrrhoneern (Aenesidem, nach Sext. adv. dogm. I 345) in den zehn Tropen systematisch ausgeführt wurde. Die subjectiven Unterschiede 1) zwischen Mensch und Thier, 2) zwischen den menschlichen Individuen, 3) zwischen den ἕξεις oder διαθέσεις desselben Individuums (Theät. 154 A) kehren wieder als erster, zweiter und vierter Tropos (Sext. Pyrrh. Hyp. I 44 ff. 75 ff. 100 ff.), die Unterschiede des Orts und der Entfernung als fünfter (118 ff.; zur κίνησις vgl. 107); unter den „zahlreichen anderen Ursachen“ können sich leicht noch einige der übrigen Tropen verbergen. Nun ist ja die Grundlage hier ohne Zweifel bei Protagoras und Demokrit zu suchen. (Für Prot. s. den wohl zuverlässigen Bericht Sext. adv. dogm. I 60 ff. nach den Καταβάλλοντες, wo die drei Hauptunterschiede der διάθεσις ganz wie im vierten Tropos des Aenesidem angegeben werden, Pyrrh. hyp. 101, 104, 105; vgl. auch Theät. 157 E ff.; dass aber Prot. auch die objectiven Unterschiede berücksichtigte, lehrt die Vergleichung von David in Ar. Categ. Br. 60 b 18 ff. mit Sext. P. H. I, 120. Für Demokrit s. bes. Theophr. de sens. 60 ff., Diels Doxogr. 516 ff., m. Forsch. 184 ff.) Doch ist es gerade bei der auf eine reine Durchführung des Subjectivismus gerichteten Tendenz der kyrenaischen Lehre (vgl. Plut. adv. Col. c. 24) doppelt wichtig, dass die Spuren einer eingehenden Aetiologie der Wahrnehmungsunterschiede sich auch in ihr wiederfinden; vgl. weiter unten im Text.

[24]) 195 ὀνόματα δὲ κοινὰ τίθεσθαι τοῖς κρίμασιν (συγκρίμασιν vermuthete

kein Mittel zu entscheiden, ob der gleichen Benennung eine Gleichheit der Wahrnehmungen entspricht. Im Theätet heisst es in etwas weiterer Fassung (157 B): überhaupt keine bestimmte Benennung, die wir irgendeinem Dinge geben und welche besagt, es „sei“ das und das, ist eigentlich der Sache gemäss (κατὰ φύσιν), nur aus Gewohnheit und mangelnder Erkenntniss machen wir unvermeidlich davon Gebrauch. Das ist wesentlich derselbe Gesichtspunkt wie bei Sextus[25]); auch wenn im platonischen Bericht der Nachdruck darauf zu fallen scheint, dass man seiner Natur nach Nichts als seiend, sondern als werdend zu bezeichnen hätte (vgl. 152 D), so stimmt dazu das dem kyrenaischen Sprachgebrauch eigenthümliche γλυκαίνεσθαι, λευκαίνεσθαι u. s. w. (Plut. adv. Col. c. 24, Sext. 191—193, 197, 198), durch welche Ausdrücke das Wahrgenommene nicht nur als ausschliesslich subjectiv, sondern zugleich als in continuirlichem Wechsel und Uebergang befindlich bezeichnet wird[26]). Die Voraussetzung einer durchgängigen Veränderlichkeit tritt bei Sextus zwar zurück, aber sie lässt sich mit seiner Darstellung sehr wohl vereinigen und bestätigt sich überdies in der Auffassung der Lust als κίνησις oder γένεσις[27]).

Kayser nach συγκέκριμαι 197, offenbar nicht passend. Vielmehr ist, nach 198 ὥστε κοινὰ μὲν ἡμᾶς ὀνόματα τιθέναι τοῖς πράγμασιν, wohl zweifellos χρήμασιν zu schreiben. So auch Theät. 156 E εἴτε ὁτιοῦν ξυνέβη χρῆμα χρωσθῆναι. Ueber χρῆμα und πρᾶγμα vgl. Diels, Sitzungsber. der Berl. Akad. 1884, 350).

[25]) Das zeigt sich namentlich in der Anwendung: nach Theät. gilt das Gesagte 1) κατὰ μέρος und 2) περὶ πολλῶν ἀθροισθέντων, ᾧ δὴ ἀθροίσματι ἄνθρωπον τίθενται καὶ λίθον καὶ ζῶον καὶ ἕκαστον εἶδος. Diese ἀθροίσματα sind offenbar gedacht als Complexe der Einzelwahrnehmungen, von denen bis dahin nur die Rede war, wie Farbe, Härte, Wärme etc. Sextus spricht zumeist bloss von diesen, doch ergibt sich die Uebertragung auf die ersteren ja von selbst. — Es kann Zufall sein, sei aber doch erwähnt, dass auch die Beispiele übereinstimmen; die einfachsten Sinnesqualitäten werden regelmässig vertreten durch das Weisse (Theät. 153 D E, 156 D E, 182 A B), daneben begegnet die Geschmacks- und Wärmeempfindung (159 D ff., 182 B): vgl. Sext. 191, 196. Unwillkürlich denkt man an das Dictum Demokrits: νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή (Sext. adv. dogm. I 135).

[26]) Dieselbe Tendenz zeigt das ὁμοιοῦσθαι, ἀνομοιοῦσθαι Theät. 159 A (cf. 166 B).

[27]) Zeller, Ph. d. Gr. II a[4] 352[1], Arch. f. Gesch. d. Philos. I 172 ff. — Ein bewegungsloser Zustand wurde danach nur behauptet, sofern die Bewegung,

Das sind nun wohl hinlängliche Uebereinstimmungen, um den Schluss auf eine gemeinsame Ursprungsstätte zu hoher Wahrscheinlichkeit zu erheben. Doch finden sich daneben auch einige wenigstens scheinbare Abweichungen.

Der platonische Bericht unterscheidet sehr subtil auf subjectiver Seite zwischen Wahrnehmung und Wahrnehmendem, auf objectiver zwischen der Qualität und dem so qualificirten Object[28]); in diesem Zusammenhange wird der Terminus ποιότης eingeführt und, als fremdklingend, erklärt[29]). Von einer solchen Distinction ist bei Sextus und in den anderen Quellen nichts zu finden. Immerhin scheidet Sextus consequent zwischen dem πάθος der Wahrnehmung und dessen Ursachen, und versteht unter den letzteren ebensowohl Veränderungen des Objects wie des Subjects[30]). Und wenn

---

in der sich unser Körper thatsächlich fortwährend befindet, zu schwach sein kann, um in unser Bewusstsein zu fallen. Das muss jeder Verfechter des πάντα ῥεῖ natürlich zugestehen, dass der beständige Wechsel vielfach der Wahrnehmung entgeht. Dass, wer eine über die Wahrnehmung hinausgehende Erkenntniss überhaupt leugnet, ebendarum das πάντα ῥεῖ nicht hätte behaupten dürfen, ist richtig; doch werden wir sogleich sehen, dass die Kyrenaiker auf eine Aetiologie der Wahrnehmungsunterschiede überhaupt nicht verzichteten; dann aber war die Begründung durch das πάντα ῥεῖ die historisch gegebene.

28) 153 E f. wird der Wahrnehmungsinhalt (z. B. Farbe) unterschieden sowohl vom προσβάλλον als vom προσβαλλόμενον, d. h. das objective wie subjective Substrat wird qualitätslos gedacht. Dann 156 E ὄψις — ὀφθαλμὸς ὁρῶν, λευκότης — λευκόν, ähnlich 159 D, endlich 182 A B.

29) Vgl. Schol. z. d. St.; Cic. Acad. I 7. Da gerade hier auf den Urheber der Theorie 156 f. wieder Bezug genommen wird (s. o. Anm. 14), so ergibt sich das Merkwürdige, das dieser wichtige Terminus nicht Platon sondern unsern Anonymus zum Urheber hat: Platon hat in der That, bei aller Vorliebe für substantiva abstracta, von demselben weiter keinen Gebrauch gemacht, bevorzugt vielmehr Umschreibungen durch ποιόν τι u. dgl. Denkbar ist dagegen, dass unser Autor selbst den Terminus schon übernommen hat. Nach Stellen wie Doxogr. 314 b 3, 26, 28, Diog. Laert. IV 45 (wenn die Lesung τὰς ποιότητας νόμῳ εἶναι richtig ist), Plut. adv. Col. c. 8, auch nach dem Sprachgebrauch Epikurs wäre die Annahme vielleicht nicht zu gewagt, dass die Termini ἄποιος, ποιότης schon von Demokrit herrühren. (Hat Antisthenes von ποιότης gesprochen — Zeller II a[4] 295[2] bezweifelt es — so könnte es eben in Bezug auf den Theätet geschehen sein.)

30) Besonders 194 τὸ ἐκτὸς τάχα μὲν ἔστιν ὄν, οὐ φαινόμενον δὲ ἡμῖν (d. h. es ist Etwas für sich, aber die Qualität, welche die Wahrnehmung an ihm zeigt, gehört nicht ihm, sondern hängt allein am πάθος der Wahrnehmung).

allerdings zwischen Wahrnehmung und Wahrnehmungsinhalt nicht ausdrücklich unterschieden wird, so wird doch auch ihre Identität nirgend behauptet; die Qualität gilt immer nur für die jedesmalige Wahrnehmung, aber sie ist darum nicht die Wahrnehmung. Doch bleibt immerhin ein subtiler Unterschied: nach Platons Darstellung wird dem einwirkenden Object wenigstens für den Moment der Wahrnehmung die Qualität mitgetheilt; es „ist“ nicht aber „wird“ doch für diesen Moment und für den so Wahrnehmenden ein so Beschaffenes z. B. Weisses (156 E); wogegen die Darstellung des Sextus (und ähnlich die des Plutarch, adv. Col. c. 24) jede Beziehung der wahrgenommenen Qualität auf das Object schlechthin zu verbieten scheint. Allein bei näherer Prüfung löst sich diese Differenz in eine blosse Subtilität auf. Die Kyrenaiker bei Sextus behaupten nur: es gibt kein gemeinsames πάθος, mithin keine auf gemeingültige Weise dem Object beizulegende Qualität; also lässt sich durch unsere Wahrnehmung kein „Ding“ (χρῆμα, s. o. Anm. 24) bestimmen; ein Ding müsste eben sein ein für Alle in gleicher Qualität Auffassbares. In der Exclusion eines solchen geht aber der platonische Bericht womöglich noch weiter: im Momente der Wahrnehmung zwar soll die Qualität auch dem Dinge selbst sich mittheilen, aber diese Uebertragung gilt eben schlechterdings nur für den so Wahrnehmenden und für den Moment der Wahrnehmung, so sehr dass auch das Wirkende nur wirkend ist, sofern es mit der entprechenden passiven Potenz zusammentrifft; also fällt alles „Sein“ weg, es gibt kein dies und das, kein irgend Bestimmtes mehr, nur beständigen Wechsel; das Wahrgenommene gilt durchaus nur dem so Wahrnehmenden, ist schlechterdings an ihn gebunden, nichts „an sich“ [31]). Diese Fassung ist nur subtiler und radicaler: es lassen sich strenggenommen nicht zwei Wahrnehmungen, nicht bloss verschiedener sondern auch sogar eines und desselben Subjects in einer gedanklichen Einheit zusammenfassen, die ein von der Erscheinung unterschiedenes Sein begründete. Es könnte nun diese Fassung die ursprüngliche sein, während die Nachfolger eine bequemere Formulirung vorzogen, oder es könnten von Aristipp

---

[31]) 152 D 153 E 157 A 160 B 182 B.

zwei etwas verschiedene Fassungen existirt, allenfalls auch Platon sich den Gedanken Aristipps auf seine Weise subtiler zurechtgelegt haben; ein ernster Widerspruch liegt nicht vor, also auch kein Hinderniss, beide Darstellungen auf den gleichen historischen Ursprung zurückzuführen.

Auch hat man meist nicht hier, sondern an einem andern Punkte Anstoss genommen. Zeller glaubt den platonischen Bericht deswegen nicht auf Aristippos beziehen zu dürfen, weil, wer nur unsere Zustände, nicht ihre Ursachen für erkennbar hielt, doch nicht ebendies mit bestimmten Behauptungen über diese Ursachen habe begründen können. Das ist nun bereits von Dümmler schlagend widerlegt worden: gerade diese Inconsequenz ist beweisend für Aristipp, denn die Kyrenaiker nach dem sextischen Bericht begehen sie gleichfalls, sie gaben „zahlreiche Ursachen" an, von denen der Wechsel und Unterschied der Wahrnehmungen, der eine einstimmige Aussage über das Object unmöglich macht, abhängig sei (195, s. o. Anm. 23); sogar bildete diese Aetiologie, nach Sext. adv. dogm. I 11, einen eigenen τόπος ihres Systems, der, wie Sextus[32]) nicht mit Unrecht bemerkt, gewissermassen ihre Physik darstellte. Diese Inconsequenz, die übrigens der sensualistischen Skepsis aller Zeiten gemein und kaum von ihr zu trennen ist, versteht sich bei Aristipp fast von selbst zufolge der Abstammung seiner Lehre von Heraklit, von Protagoras und vielleicht von Demokrit[33]). Was aber als Ursache vorausgesetzt wurde, darüber stimmen beide Berichte vollständig überein, nämlich Bewegung und weiter nichts. Der Bewegung musste natürlich der Raum zu Grunde gelegt werden (Sext. 195, s. o. Anm. 23); womit auch die Voraussetzung einer „Symmetrie" der subjectiven mit der objectiven Bewegung[34]) sehr

[32]) Als Quelle würde man (nach § 15) Sotion vermuthen.

[33]) S. o. Anm. 22, 23, 25 u. 29. — Uebrigens blieb die Auskunft übrig, dass man seine Aetiologie nicht als gewiss, sondern nur als wahrscheinlich behauptete; nach Sext. 193 (εὐλογώτατον) könnte man vermuthen, dass wenigstens die Schule Aristipps fein genug war, diese Auskunft zu wählen.

[34]) Theät. 153 E ἐκ τῆς προσβολῆς τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φοράν. 156 D τῶν τούτῳ συμμέτρων. Eine Entsprechung nach Maassbestimmungen (nämlich der Geschwindigkeit) zwischen der activen und passiven Bewegung wird also, als Bedingung der Wechselwirkung beider, auf der die

wohl stimmt. Nebenbei kommt auch das Princip der Mischung in Anwendung[35].

Nach dem allen halten wie unsere These für hinreichend erwiesen; es gibt keinen Autor in Platons Zeit ausser Aristipp, auf den der Bericht zutreffen könnte. Dann wird man sich freilich entschliessen müssen, dem Manne eine etwas grössere Bedeutung beizumessen, als ihm bisher meist zugestanden worden ist. Er hat den Subjectivismus des Protagoras aufs Aeusserste getrieben; aber die Motive, die ihn leiteten, zeugen von kritischer Schärfe und entschlossener Consequenz; das Interesse, welches Platon ihm schenkt, ist ein wohlbegründetes.

Aber noch in etwas Anderem sehe ich seine Bedeutung: in dem nahen Verhältniss seiner Lehre zu derjenigen Demokrits. Eine mechanische Grundauffassung verräth sich hauptsächlich in der platonischen Darstellung, deutlich genug aber auch in derjenigen des Sextus, wie sie so rein sonst im ganzen Alterthum nur bei Demokrit sich findet. Die Subjectivität der Qualitäten, die Qualitätslosigkeit des Substrats, woher sollte sie wohl stammen wenn nicht von Demokrit? Das ist nun von besonderem Interesse für Platon. Hat Platon sich mit einer Lehre, die von der demokriteischen direct abstammte, schon im Theätet[36] auseinandergesetzt, so wird er schwerlich Demokrit selbst zu prüfen unterlassen haben. Es ist also unhaltbar, dass Platon Demokrit entweder gar nicht oder erst in seiner letzten Periode kennen gelernt, und dann womöglich verkannt und verachtet habe. Doch diese Frage bedarf einer eigenen Untersuchung.

Wahrnehmung beruht, vorausgesetzt; wogegen die Qualität erst im Acte der Einwirkung, aber offenbar in Abhängigkeit von jenen mathematisch bestimmten Verhältnissen, momentan erzeugt wird. — Auf Empedokles lässt sich diese Auffassung nicht zurückführen, denn er kennt nur eine Symmetrie zwischen Ausflüssen und Poren. Auch über Demokrit geht sie hinaus, steht aber offenbar seiner Grundanschauung am nächsten.

[35]) Aristocl. bei Euseb. pr. ev. XIV, 18, 31 τρεῖς γὰρ καταστάσεις εἶναι περὶ τὴν ἡμετέραν σύγκρασιν, was an Sext. 197 συγκέκριμαι erinnern kann. Vgl. Theät. 152 D ἐκ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα. Die Mischung ist natürlich mechanisch zu denken (vgl. 157 B ἄθροισμα).

[36]) Zur Abfassungszeit der Schrift vgl. Anm. 12.

XVII.

Die aristotelischen Definitionen von σύνδεσμος und ἄρθρον, Poetik c. 20.

Von

A. Döring in Gr.-Lichterfelde bei Berlin.

Die Stelle 1456 b 38—1457 a 10 ist offenbar und bekanntermassen in einem völlig zerrütteten Zustande überliefert und es ist bis jetzt nur hinsichtlich untergeordneter Bestandteile der beiden Definitionen eine plausible Herstellung gelungen. Es scheint mir möglich, lediglich durch sorgfältige Beachtung des mutmasslichen Baues der vorliegenden Definitionen die disjecta membra wieder in die richtige Ordnung zu bringen.

Die Stelle lautet nach dem Parisinus:

Σύνδεσμος δέ ἐστιν φωνὴ ἄσημος ἣ (so darf wohl gleich nach den apographa für das völlig sinnlose ἢ geschrieben werden) οὔτε κωλύει οὔτε ποιεῖ φωνὴν μίαν σημαντικὴν ἐκ πλειόνων φωνῶν πεφυκυῖαν συντίθεσθαι καὶ ἐπὶ τῶν ἄκρων καὶ ἐπὶ τοῦ μέσου, ἣν μὴ ἁρμόττει ἐν ἀρχῇ λόγου τιθέναι καθ' αὑτόν, οἷον μέν ἤτοι δέ. ἢ φωνὴ ἄσημος ἣ ἐκ πλειόνων μὲν φωνῶν μιᾶς σημαντικῶν δὲ ποιεῖν πέφυκεν μίαν σημαντικὴν φωνήν. ἄρθρον δ' ἐστὶ φωνὴ ἄσημος ἣ λόγου ἀρχὴν ἢ τέλος ἢ διορισμὸν δηλοῖ, οἷον τὸ ἀμφί καὶ τὸ περὶ καὶ τὰ ἄλλα. ἢ φωνὴ ἄσημος ἣ οὔτε κωλύει οὔτε ποιεῖ φωνὴν μίαν σημαντικὴν ἐκ πλειόνων φωνῶν πεφυκυῖα τίθεσθαι καὶ ἐπὶ τῶν ἄκρων καὶ ἐπὶ τοῦ μέσου.

Lassen wir hier zunächst dahingestellt, welche der vorhandenen Definitionen zu σύνδεσμος, welche zu ἄρθρον gehören. Zur Entscheidung dieser Frage bietet der Text offenbar keine Handhabe,

da sich dieselbe Definition für beide Begriffe findet. Wenngleich in beiden Fällen im Einzelnen in verschiedener Weise verstümmelt, ist doch die zweite Definition von ἄρθρον mit der ersten von σύνδεσμος gleichlautend. Es wird also erst nach Herstellung der Definitionen selbst entschieden werden können, welche zum einen, welche zum andern Begriffe gehört. Durch dieses doppelte Vorhandensein der einen Definition wird aber auch hinsichtlich des zunächst entstehenden Scheines, als ob wir es für jeden von beiden Begriffen mit einer Doppeldefinition zu thun hätten, von vorn herein ein Zweifel erweckt.

Den leitenden Faden für die richtige Anordnung werden wir finden, wenn wir auf den Bau der einzelnen Definitionen, die Bestandteile, aus denen sie zusammengesetzt sind, näher die Unterscheidungsmerkmale, aus denen sich die διαφορά im Sinne der aristotelischen Logik zusammensetzt, Acht geben. Denn das γένος ist für beide Begriffe offenbar das gleiche, beide sind φωναὶ ἄσημοι.

Abgesehen nun von diesem Uebereinstimmenden besteht offenbar jede Definition aus einem Dreifachen: 1. einem Merkmale, das die Function des betreffenden Redeteils im Zusammenhange der Rede angiebt; 2. einem Merkmale, das seine mögliche Stellung im Redezusammenhange angiebt; 3. der mit οἷον eingeführten Angabe von Beispielen.

Das bezeichnendste dieser Merkmale ist offenbar das die Function angebende; mit ihm muss die Reconstruction beginnen.

Das an erster Stelle auftretende Merkmal dieser Art ist zum Ausgangspunkte weniger geeignet, weil es keine positive Function bezeichnet, sondern nur das indifferente Verhalten der betreffenden Wörterklasse gegen eine bestimmte positive Function. Diese Wörter verhindern weder, noch bewirken sie, dass aus mehreren Wörtern ein durch Einheitlichkeit der Bedeutung zur Einheit zusammengeschlossener Wörtercomplex entstehe. Es ergiebt sich schon hier, wofür sich noch weitere Gründe finden werden, dass πεφυκυῖαν an diese Stelle nicht hingehört. Ein bloss indifferentes Verhalten gegen eine Function, also eine rein negative Bestimmung, kann unmöglich ein Geartetsein in sich schliessen; es ist das gerade Gegenteil eines Geartetseins.

Beginnen wir mit dem Functionsmerkmal der zweiten Definition: ἡ ἐκ πλειόνων μὲν φωνῶν, μιᾶς σημαντικῶν δὲ ποιεῖν πέφυκεν μίαν σημαντικὴν φωνήν. Hier bezeichnet das Komma hinter φωνῶν die Worte μιᾶς σημαντικῶν δέ als Attribut zu φωνῶν. Zu μιᾶς muss etwas ergänzt werden, ich lasse dahingestellt, ob blos hinzugedacht oder in den Text gesetzt. Vielleicht ἰδέας. Wir haben es dann mit einem Worte zu thun, das zu der Function geartet ist, eine Mehrheit von Lautgruppen oder Wörtern, die aber der Zusammenfassung zu einer einheitlichen Bedeutung fähig sind, auch äusserlich zu dieser Einheit zusammenzufassen. Noch einfacher ist es, zu μιᾶς aus φωνῶν zu ergänzen φωνῆς „die aber die Bedeutung eines einzigen annehmen, sich zu einer einheitlichen Bedeutung zusammenfassen können". Hier ist ein positives Functionsmerkmal, das daher auch mit Recht sein πέφυκεν trägt.

Offenbar steht zu diesem das an erster Stelle aufgetretene Merkmal der Indifferenz gegen die gleiche Function genau im contradiktorischen Gegensatze. Die betreffende Wortklasse bewirkt weder, noch verhindert sie diesen Zusammenschluss; sie verhält sich gegen denselben gleichgültig. Dadurch ist sie nun allerdings gegen die andere Klasse abgegrenzt, keineswegs aber ihrer eigenen Functionsweise nach irgendwie bestimmt. Das Merkmal, nicht in der angegebenen Weise zu fungiren, teilt sie mit allen übrigen Wörterklassen ausser der einen. Es muss hier notwendig noch eine positive Bezeichnung der Function gegeben werden, das Functionsmerkmal muss notwendig zweiteilig sein.

In der That finden wir, wenn wir unsern Haufen von membris disjectis — denn etwas anderes ist der überlieferte Text nicht — durchmustern, ein vollkommen passendes Stück: ἡ λόγου ἀρχὴν ἢ τέλος ἢ διορισμὸν δηλοῖ. Der λόγος ist nach Aristoteles nicht nur ein Satz, sondern überhaupt jeder durch Einheit des Gedankens zusammenhängende Wortcomplex. λόγος ἅπας σημαντικός, ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς. (De Interpret. 4). Zum Urteil (ἀπόφανσις) wird er erst, wenn in ihm die Möglichkeit, wahr oder falsch zu reden, gegeben ist. Der λόγος ist dasselbe, wie die mehrgliedrige φωνὴ σημαντική, der Wortcomplex. Wir haben also hier eine Wörterklasse, deren Function darin besteht, nicht zu verbinden, sondern

zu trennen, d. h. Anfang oder Ende eines zur Einheit des Gedankens zusammengeschlossenen Wortcomplexes, oder auch, falls diese selbst mehrgliedrig ist, seine innere Gliederung zu markiren.

Das zweiteilige Functionsmerkmal wird folgendermassen zu reconstruiren sein: ἣ οὔτε κωλύει οὔτε ποιεῖ φωνὴν μίαν σημαντικὴν ἐκ πλειόνων φωνῶν συντίθεσθαι. ⟨ἀλλ'⟩ ἣ λόγου ἀρχὴν ἢ τέλος ἢ διορισμὸν δηλοῖ.

Hiernach wird es nicht schwer sein, auch die beiden anderen Paare von Bestandteilen der beiden Definitionen, die die Stellung bezeichnenden und die Beispiele richtig unterzubringen. Zunächst jedoch bedarf es noch einer Reconstruction der beiden Stellungsmerkmale an sich betrachtet und abgesehen von ihrer Zuordnung zur einen oder andern der beiden Functionsmerkmale.

Wie sind nämlich die beiden möglichen Arten der Stellung bezeichnet? Die eine findet sich in der Doppeldefinition, und zwar in der Fassung zu Anfang unserer Stelle verstümmelt, in der Fassung am Schluss aber völlig correkt: πεφυκυῖα τίθεσθαι καὶ ἐπὶ τῶν ἄκρων καὶ ἐπὶ τοῦ μέσου. Die Wörter dieser Klasse können zu Anfang, zu Ende und in der Mitte, nämlich eines λόγος, einer zusammengesetzten φωνὴ σημαντική, stehen. Die andre ist offenbar ganz aus ihrem richtigen Zusammenhange weg geraten, denn sie hängt hinter dem erhaltenen Stücke des Stellungsmerkmals in der ersten Definition, während sie doch zu diesem in unzweideutigem Gegensatze steht: ἣν μὴ ἁρμόττει ἐν ἀρχῇ λόγου τιθέναι καθ' αὑτὸν (hier wohl mit Tyrwitt αὑτήν zu lesen). Die Wörter dieser Klasse können ihrer Natur, ihrem Wesen nach, was hier durch das dem πεφυκυῖα parallele ἁρμόττει ausgedrückt wird, nicht für sich allein an den Anfang des λόγος treten.

Die beiden Beispielsgruppen sind: μέν ἤτοι δέ — τὸ ἀμφί καὶ τὸ περί καὶ τὰ ἄλλα.

Zunächst dürfte sich für die Letzteren die Zuordnung zu einem der beiden Functionsmerkmale unzweifelhaft ergeben. Die Präpositionen vertreten offenbar diejenige Wörterklasse, deren Function Zusammenschluss einer Mehrheit von Wörtern zu einem Ganzen von einheitlicher Bedeutung ist. Mögen sie an ein Verbum sich anschliessen oder ohne Verbum Nominalbegriffe verbinden, jedes-

mal kommt ihnen diese Function zu. Ebenso passt die andere Gruppe zur Function der Sonderung und inneren Gliederung der Bedeutungsgruppen.

Ferner aber passt zu der letzteren Function, Anfang, Ende oder Articulation zu bezeichnen, wieder die dreifache Möglichkeit der Stellung an den beiden Endpunkten oder in der Mitte des λόγος. Die Stellung am Anfange ist freilich im äusserlich buchstäblichen Sinne für μέν und δέ ausgeschlossen; äusserlich betrachtet schieben sie sich in den λόγος ein, virtuell aber gehören sie auch in diesem Falle nicht in den Bedeutungszusammenhang desselben, sondern treten als verknüpfend und gliedernd aus demselben heraus.

Ebenso aber liegt es in der Function der durch ἀμφί und περί repräsentirten Wörterklasse begründet, dass sie nicht selbständig an den Anfang eines λόγος treten können. Ihre Stellung ist, auch wenn sie äusserlich voranstehen, virtuell eine mittlere, nämlich eben wegen ihrer verbindenden Function, die sie jedenfalls nach Sinn und Bedeutung zwischen die mit einer Eigenbedeutung behafteten Teile eines Wortcomplexes stellt.

Es liesse sich diese Untersuchung noch weit ausspinnen und dabei noch mancherlei Argumente für die Richtigkeit der gegebenen Anordnung gewinnen; ich verzichte auf diese und manche andere Ausführungen, da es mir nur darauf ankommt, die mir als evident erscheinende Reconstruction der Stelle deutlich vor Augen zu stellen.

Wir haben jetzt zwei vollständige, wohlgeordnete und sinnvolle Definitionen gewonnen:

1. φωνὴ ἄσημος, ἣ ἐκ πλειόνων μὲν φωνῶν, μιᾶς σημαντικῶν δὲ ποιεῖν πέφυκεν μίαν σημαντικὴν φωνήν, ἣν μὴ ἁρμόττει ἐν ἀρχῇ λόγου τιθέναι καθ' αὑτήν, οἷον τὸ ἀμφί καὶ τὸ περὶ καὶ τὰ ἄλλα.

„Ein Wort ohne selbständige Bedeutung, das geartet ist, aus einer Mehrheit von Wörtern, die jedoch einer einheitlichen Bedeutung fähig sind, (oder: „die aber die Bedeutung eines einzigen annehmen können") einen Wortcomplex von einheitlicher Bedeutung zu machen; — deren Natur es nicht entspricht sie für sich an den Anfang des Wortcomplexes zu setzen; — z. B. ἀμφί, περί und die übrigen (ähnlichen)."

2. φωνὴ ἄσημος, ἣ οὔτε κωλύει οὔτε ποιεῖ φωνὴν μίαν σημαντικὴν ἐκ πλειόνων φωνῶν συντίθεσθαι, ⟨ἀλλ'⟩ ἣ λόγου ἀρχὴν ἢ τέλος ἢ διορισμὸν δηλοῖ, πεφυκυῖα τίθεσθαι καὶ ἐπὶ τῶν ἄκρων καὶ ἐπὶ τοῦ μέσου, οἷον μέν ἤτοι δέ.

„Ein Wort ohne selbständige Bedeutung, das weder verhindert noch bewirkt, dass ein Wortcomplex von einheitlicher Bedeutung aus einer Mehrheit von Wörtern zusammengesetzt werde, das aber Anfang oder Ende oder innere Gliederung eines Wortcomplexes markirt; seiner Natur nach fähig, sowohl an die Endpunkte, als in die Mitte gestellt zu werden; — z. B. μέν, ἤτοι, δέ."

In diese beiden Definitionen ist mit Ausnahme des offenbar doppelt geschriebenen Satzes, aus dessen zweiter Form wir jedoch auch noch die Worte πεφυκυῖα τίθεσθαι verwerten konnten, so wie des πεφυκυῖαν vor συντίθεσθαι alles inhaltlich bedeutende Material unserer Stelle aufgenommen und verarbeitet. Wollten wir auch noch πεφυκυῖαν (mit Vahlen) beibehalten, so erhöben sich ausser der schon vorerwähnten inhaltlichen Schwierigkeit, dass ein indifferentes Verhalten als ein Geartetsein bezeichnet würde, noch zwei andere, nämlich einmal die ungeheuerliche Aufeinanderfolge πεφυκυῖαν συντίθεσθαι πεφυκυῖα τίθεσθαι, und ferner die Unmöglichkeit der grammatischen Verbindung. Für die Beseitigung aber spricht ausser der völligen Entbehrlichkeit noch die Leichtigkeit, mit der, nachdem einmal Zerrüttung und Unverständlichkeit eingetreten war, in der Wortgruppe συντίθεσθαι πεφυκυῖα τίθεσθαι das zwischen zwei τίθεσθαι eingeschlossene πεφυκυῖα an die unrechte Stelle geraten oder, wie beide Male in verschiedener Weise geschehen, eine Verstümmelung eintreten konnte.

Es bleibt noch zu entscheiden, zu welcher von beiden Definitionen σύνδεσμος, zu welcher ἄρθρον gehört. Hierbei muss man von der späteren technisch-grammatischen Bedeutung, nach der σύνδεσμος die Conjunction, ἄρθρον (unter Verlust jeder Beziehung auf die Grundbedeutung) den Artikel bezeichnet, völlig abstrahiren und sich auf den Standpunkt des Denkers zurückschrauben, der nur erst durch die Anfänge einer primitiven Analyse des Redezusammenhangs die ersten Ansätze zur Unterscheidung der Redeteile macht. Entscheidend für die Zuordnung muss hier die Grund-

bedeutung sein. Nun ist aber das Gelenk nicht in erster Linie ein verbindendes: das durch ein Gelenk Verbundene behält seine Selbständigkeit für sich, die Verbindung selbst ist wenigstens insofern keine feste, als sie ein gewisses Mass von Beweglichkeit nicht ausschliesst. Im Gegensatze dazu ist σύνδεσμος Verbindung ohne Einschränkung.

Von diesem Gesichtspunkte aus ist es mir nicht im Geringsten zweifelhaft, dass Aristoteles die durch ἀμφί und περί repräsentirte Klasse σύνδεσμος, die durch μέν u. s. w. repräsentirte ἄρθρον genannt hat. Bei dieser Annahme erklärt sich auch die Verwirrung, in die unser Text geraten ist, indem nämlich Ansätze gemacht wurden, die für das spätere Bewusstsein befremdlichen Definitionen mit demselben in Einklang zu bringen. Ansätze freilich, die nicht über das negative Resultat, den überlieferten Text in heillose Verwirrung zu bringen, hinausgelangten. Das Nähere dieses Hergangs mag sich Jeder für sich an der Hand des überlieferten Textes zu vergegenwärtigen versuchen. Schliesslich bemerke ich noch, dass sich mir von den Erklärern am meisten Ueberweg (in der betreffenden Anmerkung und dem kritischen Anhang seiner Uebersetzung der Poetik) dem Richtigen zu nähern scheint. Namentlich hebt derselbe schon die verbindende Function der Präpositionen im Sinne des Aristoteles treffend hervor und zeigt sich demgemäss geneigt, auch den Terminus σύνδεσμος derselben Gruppe zuzuordnen, wie oben geschehen.

XVIII.

Ueber die Entstehung der Termini natura naturans und natura naturata.

Von

H. Siebeck.

Zu der Thatsache, dass lange vor Spinoza's natura naturans und natura naturata schon Meister Eckhart (537, 29 Pf.) von der ungenàtûrten natûre und genatûrten natûre Gottes spricht, hat neuerdings H. Denifle[1]) bemerkt, dass die genannten Ausdrücke ausserdem nicht nur bei Eckhart's Zeitgenossen Occam vorkommen[2]), sondern schon von Bonaventura[3]), und zwar als etwas bereits Gebräuchliches aufgeführt werden. Bereits J. E. Erdmann[4]) hatte aber gezeigt, dass Spinoza mit jenen Benennungen nur eine den Scholastikern geläufige Terminologie aufnahm und zum Beweis auf das Vorkommen derselben bei Averroës (de coel. I, 1) und Vincenz von Beauvais[5]) hingewiesen. Dass die beiden Ausdrücke jedenfalls schon seit der Mitte des 13. Jahrh. in Aufnahme gekommen sind, lässt sich auch aus Pietro von Abano's Conciliator differentia-

[1]) Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. II, S. 456 (Berlin 1886).

[2]) Vgl. Damaris 1865 S. 85 Anm.

[3]) Bonav. in l. Sent. III. dist. 8, dub. 2: Unde non vult dicere [magister] quod generatio filii sit supra naturam aeternam, quae est natura naturans, sed super naturam creatam quae consuevit dicere natura naturata.

[4]) In der 3. Auflage des Grundrisses der Geschichte der Philosophie S. 56 (Berlin 1878).

[5]) Specul. quadr. XV, 4: natura primo dicitur dupliciter. Uno modo natura naturans, i. e. ipsa summa lex naturae quae deus est . . aliter vero dicitur natura naturata etc. Ueber Averroës s. u.

rum[6]) und des Franciscus Sanson Quaestiones zu Aristoteles[7]) belegen.

Bei der Frage, wie diese Terminologie entstanden ist, muss man zunächst den Inhalt der Formel gesondert von dem Ausdruck in's Auge fassen. Was Spinoza damit bezeichnen will, — eine Unterscheidung innerhalb der Auffassung Gottes, der zufolge derselbe sowohl als schöpferisches Prinzip, wie auch als das von diesem Bedingte und Bewirkte zugleich und zumal sich erweisen soll, sodass das nothwendige Dasein und der Inhalt der Welt einen im Wesen Gottes oder der Substanz selbst bereits mit Nothwendigkeit gesetzten Inhalt ausmacht, — bezeichnet ein metaphysisches Problem, welches der Philosophie schon seit den Zeiten der Neuplatoniker in derselben Fassung wenn nicht der Worte, so doch der Begriffe geläufig gewesen ist. In der dem Proklus zugeschriebenen Στοιχείωσις θεολογική tritt der gleiche Begriffsgegensatz unter den Ausdrücken des *παράγον* (des in's Dasein Führenden) und des *παραγόμενον* auf:

Procl. Instit. theolog. ed. Creuzer (1822) 27: Μένει δὲ οἷον ἔστι πᾶν τὸ παράγον. Καὶ μένοντος τὸ μετ' αὐτοῦ πρόεισι. Πλῆρες ἄρα καὶ τέλειον ὑπάρχον τὰ δεύτερα ὑφίστησιν ἀκινήτως καὶ ἀνελαττώτως, αὐτὸ ὂν ὅπερ ἔστι καὶ οὔτε μεταβάλλον εἰς ἐκεῖνα οὔτε ἐλαττούμενον. Οὐ γὰρ ἀπομερισμός ἐστι τοῦ παράγοντος τὸ παραγόμενον . . . οὔτε μετάβασις οὐ γὰρ ὕλη γίνεται τοῦ προϊόντος· μένει γὰρ οἷον ἐστί. 65: ἢ γὰρ ἐν τῷ παράγοντι τὸ παραγόμενον ὁρᾶται ὡς ἐν αἰτίῳ προϋπάρχον, διότι πᾶν τὸ αἴτιον ἐν ἑαυτῷ τὸ αἰτιατὸν προείληφε, πρώτως ὂν ὅπερ ἐκεῖνο δευτέρως ἢ ἐν τῷ παραγομένῳ τὸ παράγον. Vgl.

[6]) Petr. Aban. Conc. diff. 9, f. 14, 3 G: natura duplex existit: natura quidem naturans ut primum, sicut quidam theologizantes dixerunt, et natura naturata quae est principium motus et quietis ejus in quo est primo per se et non secundum accidens.

[7]) Franciscus Sanson, Questiones super totum opus de physico auditu Aristotelis secundum Aristotelis, Averrois et Scoti doctrinam (Ven. 1496) II, qu. 5: Utrum deus producat res naturali necessitate . . . Communiter datur ista responsio quod natura naturans sic providit ad bonum totius universi etc. ebd. VIII, qu. 2: dicitur quod oppositus modus est in natura naturata et natura naturante. Nam in creaturis est processus ab imperfectiori ad perfectius . . . e contra est in divinis propter perfectionem deitatis.

ebd. 7: Πᾶν τὸ παρακτικὸν ἄλλου κρεῖττόν ἐστι τῆς τοῦ παραγομένου φύσεως. 56: αἱ δυνάμεις παρακτικαὶ κατ' οὐσίαν εἰσὶν ἐν τοῖς παράγουσι καὶ συμπληροῦσιν αὐτῶν τὴν οὐσίαν.

Er bethätigt auch bereits hier wie bei Spinoza seine unmittelbare Verwandtschaft mit dem Begriffe der causa sui:

Ebd. 41: Πᾶν μὲν τὸ ἐν ἄλλῳ ὂν ὑπ' ἄλλου μόνον παράγεται· πᾶν δὲ τὸ ἐν αὐτῷ ὂν αὐθυπόστατόν ἐστι ... τὸ δὲ ἐν αὐτῷ μένειν καὶ ἱδρῦσθαι δυνάμενον ἑαυτοῦ παρακτικόν ἐστιν, οὕτως ἐν ἑαυτῷ ὄν, ὡς ἐν αἰτίῳ τὸ αἰτιατόν. Vgl 49: πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἀίδιόν ἐστιν [8]).

Auch bei dem für die Theologie und Philosophie des M. A. so belangreichen Pseudo-Dionysius (Areopagita) findet sich nach Inhalt und Ausdruck das Gleiche:

Dion., Περὶ θείων ὀνομάτων Kp. 9 [9]): Καὶ ἔστιν ἡ τῆς θείας ὁμοιότητος δύναμις ἡ τὰ παραγόμενα πάντα πρὸς τὸ αἴτιον ἐπιστρέφουσα. Ebd. 8, 2 (Eng.): Gott ist δύναμις ὡς πᾶσαν δύναμιν ἐν ἑαυτῷ παρέχων καὶ ὑπερέχων καὶ ὡς πάσης δυνάμεως αἴτιος καὶ πάντα κατὰ δύναμιν ἄκλιτον καὶ ἀπεριόριστον παράγων, ... οὐ μόνον τῷ πᾶσαν δύναμιν παράγειν ἀλλὰ καὶ τῷ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ τὴν αὐτοδύναμιν εἶναι.

Solchen Sätzen dem Inhalte nach im Wesentlichen gleich und im Ausdrucke jedenfalls analog ist es, wenn Scotus Erigena über die Bethätigung der göttlichen Natur sich dahin äussert (de divis. nat. I, 13), die divina natura sei diejenige quae creat et creatur ... (455 A u. f. ed. Floss) Nam cum dicitur se ipsam creare, nil aliud recte intelligitur, nisi naturas rerum condere. Ipsius namque creatio h. e. in aliquo manifestatio omnium existentium profecto est substitutio, — wobei in dem naturas rerum condere schon im Anklang an die spätere Terminologie hervortritt. Wieder einen Schritt weiter sind wir, was wenigstens den Ausdruck betrifft, in

[8]) Dazu ebd. 18: Πᾶν τὸ εἶναι χορηγοῦν ἄλλοις αὐτὸ πρώτως ἐστὶ τοῦτο οὗ μεταδίδωσι τοῖς χορηγουμένοις· εἰ γὰρ αὐτὸ τὸ εἶναι δίδωσι καὶ ἀπὸ τοῦ ἑαυτοῦ οὐσίας ποιεῖται τὴν μετάδοσιν, ὃ μὲν δίδωσιν ὑφειμένον ἐστὶ τῆς αὐτοῦ οὐσίας, ὃ δέ ἐστι, μειζόνως ἐστὶ καὶ τελειοτέρως. Am Schluss: λείπεται ἄρα τὸ μὲν εἶναι πρώτως ὃ δίδωσι· τὸ δὲ δευτέρως ὃ τὸ διδόμενόν ἐστι· ἐν οἷς αὐτῷ τῷ εἶναι θατέρῳ ἐκ θατέρου χορηγεῖται.

[9]) § 6 der Engelhardt'schen Uebersetzung.

dem Liber de causis § 15 (S. 178 ed. Bardenh.): Ens primum creans est supra infinitum, sed ens secundum creatum est infinitum, et quod est inter ens primum creans et ens secundum creatum est non finitum.

Es handelt sich nun um die Frage, wie es kam, dass man sich später veranlasst fand, die obigen bereits geläufigen Ausdrücke und Wendungen für das bezeichnete dialektische Verhältniss der beiden Seiten der göttlichen Natur[10]) durch die allem Anschein nach früher nicht übliche Ausprägung vermittelst des Terminus naturare zu ersetzen. Auch diese Umprägung hat ihren Entstehungsprozess gehabt und ein wesentliches (vielleicht das wichtigste) Stadium desselben scheint mir in genügender Deutlichkeit bei Averroës vorzuliegen, dessen Kommentare zu Aristoteles in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts in lateinischen Uebersetzungen sich rasch im Abendlande verbreiteten. Hierbei ist es jedoch nicht in erster Linie die dialektische Behandlung des Gottesbegriffs sondern die Interpretation bestimmter Stellen in der Naturlehre des Aristoteles gewesen, welche die Uebersetzer zum Zwecke der Bezeichnung eines bestimmten begrifflichen Gegensatzes zu der Verwendung des Ausdrucks naturare[11]) genöthigt hat.

Aristoteles, Phys. II, 1 (193 b 12), bei der Besprechung des Unterschieds von Kunstprodukt und Naturprodukt, unterscheidet im Begriffe der φύσις die Natur als Werdeprozess, der auf ein bestimmtes Erzeugniss hinwirkt, von der Natur als Beschaffenheit und Ausgestaltung des (als Ziel des Prozesses) Entstandenen selbst, und veranschaulicht was er meint durch den Hinweis auf die Verschiedenheit dieses Verhältnisses von demjenigen wie es bei einem künstlichen Hergange, z. B. bei der Heilkunde stattfindet; denn hier sei der Prozess der Heilung nicht ein Weg zur Heilkunde,

---

[10]) Zu ihnen gehört auch der für die dogmatische Trinitätslehre massgebende Satz, dass Gott als substantia generans und subst. generata einer sei, an welchem Roscellin nominalistische Kritik übte (s. Cousin, Abael. opp. II, 798 f.).

[11]) Nach den Nachweisen der Glossarien von Du Cange und Dieffenbach ist dieser Ausdruck, wenigstens seit der Mitte des 13. Jahrh., auch ausserhalb der philosophischen Terminologie nicht ungebräuchlich.

sondern zu einem ausser ihr Liegenden, nämlich der Gesundheit, während der Naturprozess lediglich von der Natur (als Werden) wieder zur Natur (als Geformtes) führe[12]: ἔτι δ' ἡ φύσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν. Οὐ γὰρ ὥσπερ ἡ ἰάτρευσις λέγεται οὐκ εἰς ἰατρικὴν ὁδὸς ἀλλ' εἰς ὑγίειαν . . . οὐχ οὕτως δ' ἡ φύσις ἔχει πρὸς τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὸ φυόμενον ἐκ τινὸς εἰς τὶ ἔρχεται ᾗ φύεται. Εἰς τί οὖν φύεται; οὐχὶ ἐξ οὗ, ἀλλ' εἰς ὅ κτλ. Die lateinische (averroistische) Uebersetzung[13]) giebt nun hier zunächst den Gegensatz von Kunstprodukt und Naturprodukt wieder durch das esse artificii (in actu) per artem et n a t u r a t i per naturam und paraphrasirt das in der angezogenen Stelle enthaltene Beispiel durch folgende Worte (f. 42a): Necesse enim est, ut initium medicinandi sit ex medicina et non inducit ad medicinam, et non est talis dispositio naturae apud naturam: sed n a t u r a t u m [φυόμενον] ab aliquo ad aliquid venit, et n a t u r a t u r aliquid; ipsum igitur n a t u r a r i[14]) aliquid non est illud ex quo incipit sed illud ad quod venit. Im lateinischen Kommentar zu der Stelle heisst es ausserdem (14): Hoc igitur nomen natura derivatur a nomine ejus quod advenit, sive quum dicimus ipsum esse n a t u r a t u m; et hoc intendebat quum dixit: „sed naturatum“ etc., i. e. sed n a t u r a t u m ab illo a quo generatur ad aliquid venit, et dicitur ipsum n a t u r a r i aliquid.

Arist. d. coel. I, 1 (268 a 13 f.) führt aus, dass, wie schon die Pythagoreer gesehn hätten, innerhalb des Universum alles durch die Dreizahl begrenzt und bestimmt sei; „denn in Ende, Mitte und Anfang liegt die Zahl des All: in dieser aber die Dreiheit“; διὸ παρὰ τῆς φύσεως εἰληφότες ὥσπερ νόμους ἐκείνης καὶ πρὸς τὰς ἁγιστείας χρώμεθα τῶν θεῶν τῷ ἀριθμῷ τούτῳ: ein von der Natur abgenommenes Gesetz wird auch bei den auf die Götter bezüglichen Gebräuchen zur Anwendung gebracht. In der Paraphrase des Averroës z. d. St. wird nun dieser Gedanke noch schärfer dahin ausgeprägt, dass die ἁγιστεῖαι, z. B. Gebete und Opfer, nach jenem Gesetze eben in der Dreizahl auftreten: „et non invenit legislator

[12]) Was ausserdem noch im Inhalte der Stelle liegt, ist für unsere Zwecke unerheblich.

[13]) Comment. ad. Ar. Phys. II, 1, 11 (ich zitire nach der Ausgabe Ven. 1560).

[14]) Druckfehler: naturati.

hominibus istum numerum, nisi ut sequeretur naturam, ut ista lex sit quasi sequens naturam. Et secundum istum numerum tenemur magnificare creatorem remotum e modis creaturarum in orationibus et sacrificiis.“ Der hier ausgesprochene Gedanke, dass der Schöpfer selbst vermittelst eines aus seiner Schöpfung entnommenen Gesetzes verehrt werde, beherrscht nun bei Averroës auch das unmittelbar Folgende. Aristoteles führt aus, dass jene Eigenthümlichkeit der Dreizahl auch in den sprachlichen Bezeichnungen sich auspräge, sofern wir den Ausdruck „alle“ nicht schon beim Zusammenfassen zweier Dinge zu einem Ganzen gebrauchen, sondern erst, wenn es sich mindestens um drei handle: *τὰ γὰρ δύο ἄμφω μὲν λέγομεν . . . πάντας δ' οὐ λέγομεν, ἀλλὰ κατὰ τῶν τριῶν ταύτην τὴν προσηγορίαν φαμὲν πρῶτον.* Die hierauf folgenden Worte: *ταῦτα . . διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτὴν οὕτως ἐπάγειν ἀκολουθοῦμεν* (a 19), umschreibt nun der Kommentator durch den Satz: et hoc fuit ita quoniam natura naturata ita fecit et nos sequimur suum opus. Die natura naturata bezeichnet also hier bereits die Welt in ihrem geschöpflichen Verhältnisse zu Gott.

Diese Anfänge der späteren Terminologie sind von der letzteren noch hinsichtlich des Inhalts, den sie ausdrückt, dadurch unterschieden, dass sie für die natura naturata weniger die Eigenschaft der Wesenseinheit des Geschöpfes mit Gott, als die der Unterschiedenheit, des Gegenüberstehens betonen. Hierin liegt jedenfalls auch der Grund dafür dass neben ihr von Gott noch nicht in der analogen Weise der Begriffsprägung (als natura naturans) die Rede ist: denn hierzu hatte man erst Veranlassung, als es darauf ankam, die Natur der Welt und die Natur Gottes einem und demselben Wesensbegriffe als dessen passive und aktive Seite einzuordnen. Andrerseits ist indess der Anfang eines Uebergangs zu dieser Auffassung namentlich in der zuletzt angeführten Stelle nicht zu verkennen und an Spuren weiterer Stadien desselben fehlt es denn auch sonst in dem lateinischen Averroës keineswegs. Zunächst ist, ganz abgesehen von den Uebersetzungen, festzustellen, dass der dialektisch-metaphysische Inhalt, für welchen Spinoza die in Rede stehenden Termini zur Anwendung bringt, dem arabischen Philosophen ebenfalls bereits geläufig ist. In seiner

Schrift über die Harmonie der Religion und Philosophie findet sich [15]) eine dahin gehörige Erörterung: „das eine Extrem ist ein Existens, das aus einem andern Dinge besteht und von einem andern Dinge herkommt, nämlich von einer wirkenden Ursache und aus einer Materie, während die Zeit ihm, nämlich seiner Existenz, vorausgeht . . . Das entgegengesetzte Extrem ist ein Existens, das nicht aus etwas besteht und nicht von etwas herkommt und dem keine Zeit vorausgeht . . . Dieses Wesen wird durch Demonstration [16]) wahrgenommen; es ist Gott, der alles bewirkt und in die Existenz setzt und erhält. Das mittlere Wesen zwischen diesen Extremen ist ein Existens, das nicht aus etwas kommt und dem keine Zeit vorangeht; aber es ist ein Wesen, das von einem Etwas herrührt, nämlich von einem Agens. Das ist die Welt in ihrer Totalität.“ Soweit auch diese averroistischen Unterscheidungen noch von Spinoza's Attributenlehre entfernt liegen, so ist doch einleuchtend, dass, was hier als das Gemeinsame und das Unterscheidende an dem Wesen Gottes und dem „mittleren Wesen“, welches die Welt in ihrer Totalität darstellt, aufgeführt wird, so ziemlich auf dasselbe hinauskommt, was bei Spinoza als das Gemeinsame und das Gegensätzliche an Gott und der Welt durch die Begriffe der natura naturans und natura naturata bezeichnet werden soll. An diesen selben Punkt heran reichen nun aber auch verschiedene Stellen in dem lateinischen Averroës, in denen dabei der Ausdruck natura Verwendung findet. In der (gegen Algazel gerichteten) Destructio destructionum werden zunächst (disp. 5, dub. 3; f. 67a ed. Ven. 1497) materia und forma als duae naturae bezeichnet, und sodann unter diesen Oberbegriff auch der analoge Gegensatz der Begriffe des patiens und agens untergeordnet [17]). Der Begriff der natura bleibt aber weiterhin auch da mass-

[15]) In der deutschen Uebersetzung von M. J. Müller (Philosophie und Theologie des Av., München 1875) S. 11 f.

[16]) bei Spinoza: durch die cogitatio im Unterschied von der imaginatio.

[17]) a. a. O. 6, 6: f. 79 C f.: Omnia corpora ex duabus naturis, ex agente et patiente s. ex materia et forma componuntur . . . . Similiter esse accidentium dividitur in intellectu ad has duas naturas, licet subjectum verum et proprium eorum sit corpus compositum ex praedictis duabus naturis. Declaratis igitur

gebend, wo es sich um die höchste immaterielle Form (den göttlichen Geist) und sein Verhältniss zur Welt oder zum obersten Himmel handelt: Erit ergo natura prima nobilior secunda, et sic secunda causatur ab ea necessario ita quod erit producens orbes producens causam quae elementa producit (ebd. 7,3; f. 84 A). Weiter endlich findet sich (7,5; f. 88 A) die bezeichnende Wendung: Prima causa . . . est intellectus separatus, sicut sunt aliae intelligentiae quae sunt entis principia . . . et causantur a prima causa . . . Ergo haec veritas seu natura includit primam causam et primum causatum. Hier wird also der Begriff der natura mit dem des göttlichen Intellekt identisch gesetzt und in seinem Inhalte selbst die prima causa und das primum causatum unterschieden. Nachdem einmal der Begriff und Ausdruck der natura naturata (in dem oben bezeichneten Sinne) in Aufnahme gekommen war, bedurfte es offenbar nur noch einer nahe liegenden inhaltlichen Erweiterung (bezw. Vertiefung) desselben und einer durch seine Form unmittelbar an die Hand gegebenen terminologischen Ergänzung, um das logische Begriffsverhältniss:

natura
prima causa — primum causatum

auf den vereinfachten Ausdruck:

natura
naturans — naturata

zu bringen.

Falls daher nicht noch irgendwo Belege zu Tage kommen, aus denen hervorgeht, dass die Termini natura naturans und natura naturata in ihrer dialektischen gegenseitigen Bezogenheit schon vor dem Anfange des 13. Jahrhunderts gelegentlich in Gebrauch waren, wird man berechtigt sein zu der Ansicht, dass das früheste Aufkommen dieser Terminologie nicht durch einen Zufall mit der Zeit zusammenfällt, in welcher die lateinischen Uebersetzungen des Averroës eine schnelle Verbreitung fanden. Allem Anschein nach hat

---

istis procedunt (sc. Peripatetici) speculari, quae duarum praedictarum naturarum alteram praecedit etc.

vielmehr der im Vorigen aufgezeigte Sprachgebrauch der letzteren der Entstehung jener Ausdrucksweise direkt vorgearbeitet, und aus der zu Anfang erwähnten Stelle des Bonaventura scheint hervorzugehn, dass dieselbe bereits gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts namentlich in der theologischen Literatur sich eingebürgert hatte.

XIX.

Damascius. — Son traité des premiers principes.

Par

Ch. Em. Ruelle à Paris.

Les écoles néoplatoniciennes d'Alexandrie et d'Athènes ont produit un grand nombre de travaux sur le Parménide et sur la question des premiers principes, qui en est le sujet. Parmi les philosophes auteurs de ces travaux, on peut citer Porphyre, Jamblique, Longin, Plutarque d'Athènes, Proclus, Marinus, Damascius[1]). De cette ample littérature il ne nous reste que trois ouvrages plus ou moins complets: le Commentaire de Proclus sur le Parménide, dont la fin ne nous est pas parvenue[2]); des scolies complémentaires dues à un anonyme, dans lequel, on le verra plus loin, nous croyons reconnaître Olympiodore le jeune; enfin le texte de Damascius intitulé Doutes et solutions sur les premiers principes, texte dédoublé dans certains manuscrits où la seconde moitié reçoit ce nouveau titre: Doutes et solutions sur le Parménide.

Le commentaire de Proclus a été l'objet d'un examen approfondi dans la thèse doctorale de A. Berger[3]) et d'une analyse développée dans la seconde édition que V. Cousin a donnée en 1864 des œuvres de Proclus. Quant à Damascius, j'ai publié en 1860

[1]) Les Ennéades de Plotin ont abordé plusieurs fois les mêmes matières, notamment V, 1, 8, sur les trois classes de l'unité et sur les idées.

[2]) Deux autres ouvrages de Proclus, sur lesquels nous aurons à revenir, traitent un grand nombre de points discutés dans le Parménide: ce sont la Théologie platonique et l'Institution théologique.

[3]) Proclus. Exposé de sa doctrine. 1840.

et 1861 une notice bio-bibliographique où l'unité de son texte a été défendue contre ceux qui voudraient y voir deux ouvrages distincts[4]). A la veille de faire paraître la partie restée inédite de ce texte[5]), je me propose ici de compléter, et à l'occasion, de rectifier les informations contenues dans un travail qui date de trente ans.

En 1884, un philologue de l'Université de Strassbourg, Em. Heitz[6]), dans un opuscule où il prenait la peine de revenir sur des inadvertances qui m'avaient échappé dans cette œuvre de jeunesse, a présenté des observations intéressantes sur le manuscrit 246 de St. Marc à Venise, prototype de tous les autres, et argumenté en faveur du dédoublement.

Dans un travail rédigé en 1882 et publié seulement en 1884, j'ai décrit ce même Marcianus[7]) et ai donné un fac-simile phototypique de la première page inédite. J'ignorais encore, au moment où ce travail a paru, l'existence des Strassburger Abhandlungen et de la dissertation que M. Heitz y a insérée. Réciproquement Heitz ne semble pas avoir connu ma publication.

Je me propose de traiter ici 1° de l'unité du texte en question, 2° de son importance pour l'histoire de la philosophie gréco-orientale, 3° de son contenu et de ses rapports avec les autres ouvrages de l'Ecole relatifs au même sujet.

I. — Unité du texte.

L'examen des manuscrits contenant le texte de Damascius nous a fait reconnaître dans le prototype A (Marcianus 246), dans la copie directe C (Marcianus 245) et dans les dérivés de cette dernière, l'existence d'une lacune ostensible entre les mots ἐπεὶ κατὰ ἀλήθειαν οὐδὲ, avec lesquels ce termine l'édition de Kopp, et les

[4]) Le philosophe Damascius. Etude sur sa vie et ses ouvrages, suivie de neuf morceaux inédits extraits du traité des premiers principes et traduits en latin. Revue archéologique, 1860 et 1861.

[5]) L'édition annoncée ici vient d'être mise en vente à la librairie Klincksieck.

[6]) Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstage. Freiburg i. B. und Tübingen, 1884. P. 1 à 24.

[7]) Notice du Marcianus 246, contenant le traité du philosophe Damascius sur les premiers principes, dans les Mélanges Graux. Paris, Thorin, 1884, page 547 à 551.

mots τὰς ἀμεθέκτους ταῖς μεθεκταῖς etc. qui forment le début de la partie restée inédite. Le prototype, à la fin de cette dernière partie, porte la souscription suivante qui est de première main: Δαμασκίου διαδόχου εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην ἀπορίαι καὶ ἐπι λύσεις (sic) ἀντιπαρατεινόμεναι τοῖς εἰς αὐτὸν ὑπομνήμασιν τοῦ φιλοσόφου. τέλος. Cet état de choses fait voir que dès le temps où le Marcianus A fut exécuté, au IX° ou X° siècle, les deux parties séparées par la lacune étaient considérées comme formant chacune un ouvrage distinct. De plus, la souscription finale que nous venons de rapporter prouve que le copiste ou même celui de son antigraphe admettait cette distinction, c'est à dire l'existence d'un traité des premiers principes et d'un commentaire sur le Parménide, qui aurait été en même temps un examen critique du commentaire composé par Proclus sur ce dialogue[8]). Nous avons déjà réuni, en 1860, quelques arguments pour détruire cette opinion[9]). Notre notice insérée dans les Mélanges Graux en a produit de nouveaux qui pouvaient sembler décisifs. Em. Heitz[10]), sans rappeler ni par conséquent réfuter aucune de nos raisons, s'étonne que l'éditeur Kopp et moi (il aurait pu impliquer Victor Cousin dans la même critique), nous ayons admis l'unité du texte et la continuité des deux parties qui le composent. Il puise l'un de ses principaux arguments dans l'état du manuscrit primitif, où le dédoublement est manifeste. Outre que les deux parties se distinguent, suivant lui, par la manière différente dont l'auteur parle de Proclus dans l'une et dans l'autre, le nommant dans la première, se dispensant, dans la seconde, d'une mention expresse de son nom et

---

[8]) On voit que nous adoptons l'hypothèse d'Em. Heitz d'après laquelle les mots τοῦ φιλοσόφου désignent le philosophe Proclus.

[9]) Le philosophe Damascius, etc., p. 21.

[10]) Der Philosoph Damascius, p. 16: Die zweifellose Klarheit dieses Sachverhalts (l'état du Marcianus 246) macht es schwer begreiflich, wie eine andere Ansicht als die eben ausgesprochene selbst bei solchen, die wie Kopp und Ruelle in der Lage waren, wenn auch nicht die einzige Quelle der handschriftlichen Ueberlieferung näher zu prüfen, dagegen aber wohl von dem Inhalte der zweiten Schrift hinreichend Kenntniss zu nehmen, in der Weise, in der es geschehen ist, sich festsetzen gekonnt hat.

le désignant simplement par le mot αὐτός. il allègue aussi que le traité περὶ ἀρχῶν ne contient aucun titre spécial, tandis que dans l'autre partie, le commentaire sur le Parménide, on rencontre les titres ci-après:

[sur la première classe des intelligibles])[11];
sur la seconde classe des intelligibles;
sur la troisième triade intelligible;
sur la sommité (ἀκρότης) [ou première classe] des intelligibles — intellectuels:
sur la classe moyenne des intelligibles—intellectuels[12]):
sur la troisième classe des intelligibles—intellectuels:
sur la première classe intellectuelle:
sur la classe moyenne des intellectuels:
sur le troisième ordre des intellectuels;
sur l'ordre assimilatif;
sur l'ordre des absolus[13]):
sur le dernier ordre;
sur la troisième hypothèse;
sur la quatrième:
sur la cinquième:
sur la sixième:
sur la septième;
sur la huitième:
sur la neuvième.

Examinons la valeur de cette argumentation. Quant à l'état du prototype, on sait par une foule d'exemples qu'il faut faire peu de cas des attributions et des dispositions de textes indiquées dans les manuscrits même les plus anciens. Citons entre autres exemples les Eléments harmoniques d'Aristoxène et le Manuel d'Harmonique de Nicomaque. Paul Marquard a reconnu dans le premier ouvrage et nous-même, dans le second, des fragments constitués en traités intégraux dès le XIIe siècle. En second lieu, le

[11]) Ce titre est restitué conjecturalement par Heitz, mais avec une certaine vraisemblance.

[12]) Em. Heitz a négligé de reproduire ce titre.

[13]) Titre également omis par Em. Heitz.

nom de Proclus apparaît rarement, trois ou quatre fois à peine. dans la première partie: de plus son commentaire sur le Parménide n'est sérieusement critiqué que dans la seconde, et encore. lorsqu'il n'est pas au contraire l'objet d'un éloge. Le mot *αὐτὸς* n'est pas toujours appliqué à Proclus. mais désigne aussi bien Platon.

L'introduction des titres, qui pour Heitz marque une si notable différence entre les deux parties, nous semble motivée par la nature du raisonnement suivi et des matières traitées dans la première. Celle-ci, vu la nature des développements qui la constituent, ne pouvait admettre que deux titres: 1° sur les premiers principes; 2° sur la participation. Or le premier sert de titre à l'ouvrage entier et le second est compris dans la phrase initiale du morceau où la question est abordée. Il en est de même dans les morceaux de la seconde partie qui ont reçu des titres. La répétition de ces titres, dont quelques-uns sont inscrits en marge du Marcianus prototype, peut fort bien être du fait des premiers copistes.

Un fait qui semble avoir échappé à Em. Heitz. et qui montre bien la connexité des deux parties, c'est que la première (f. 162: p. 308 de Kopp) énonce en termes formels la division des intelligibles en trois classes[14]). Damascius (fol. 65 v et 67 r. m.: p. 140 et 144 de Kopp) avait d'ailleurs mentionné déjà la troisième et la première classe (*ἀκρότης*) des intelligibles.

Exposons maintenant les raisons sur lesquelles repose notre thèse, et rappelons d'abord que tous les philologues qui ont exprimé une opinion sur cette question, Thomas Hyde, Th. Gale, H. Dodwell, Lucas Holstenius, Clavier. Thomson[15]), Victor Cousin[16]),

[14]) Ἔχομεν καὶ τὸ νοητὸν τριχῆ διελεῖν εἰς πρῶτον καὶ μέσον καὶ ἔσχατον, ἢ εἰς οὐσίαν καὶ ζωὴν καὶ νοῦν, ἢ εἰς πατέρα καὶ δύναμιν καὶ νοῦν, ἢ ὅπως ἄλλως ἐθέλοι τις λέγειν. — Εἰ δὲ τὰς τριάδας τὰς νοητὰς ἐν νῷ βαλοίμεθα. πολλαχῆ ἂν εἴη τὸ ἡνωμένον διῃρημένον, ἐπεὶ καὶ ὁ Πλάτων τρεῖς τάξεις ἡμῖν τοῦ νοητοῦ κατὰ τὸν Παρμενίδην, τὴν μὲν πρώτην καλέσας ἓν ὄν, τὴν δὲ μέσην ὅλον καὶ μέρη, τὴν δὲ τρίτην ἄπειρον πλῆθος.

[15]) Auteur d'une édition grecque-latine du Parménide (1728), dont l'annotation est remplie de rapprochements avec le texte de Damascius.

[16]) Procli philosophi platonici opera inedita, 1864, in 4°, p. 6, 6.

enfin notre excellent maître Emile Egger ont admis l'existence d'un texte unique, tandis que la plupart des bibliographes, sur la foi des manuscrits qu'ils avaient à décrire, ont opté pour la division[17]. Rappelons encore le passage de la seconde partie où Damascius semble affirmer lui-même l'unité de son texte[18]: *Καὶ ἵνα μὴ ἀποστῶμεν τοῦ περὶ ἀρχῶν λέγειν. τὰ μερικώτερα στοιχεῖα φήσομεν εἶναι τὰ ἄλλα* (Marcianus A, fol. 430 r. in.; p. 314 de notre édition). On a pu apprécier aussi la valeur du rapprochement que j'ai présenté[19] entre le morceau étendu, relatif à la question de la „participation", morceau qui termine la première partie (à partir de la page 386 de Kopp), et d'autre part un passage de la seconde dans lequel ce morceau semble signalé comme devant être rattaché à celle-ci[20]. Du reste la lecture du texte qui précède la lacune et de celui qui la suit ne laisse aucun doute sur ce point que le développement consacré à la participation est coupé par cette lacune. On ne peut cependant pas prétendre détacher ce morceau du *περὶ ἀρχῶν*[21]. mais alors le commentaire sur le Parménide ou plutôt le texte qui s'en est conservé ne pourra commencer qu'après ce *λόγος περὶ μεθέξεως*, visé par l'auteur lui-même, à la fin du fol. 217 r., à propos d'un passage du dialogue qui se lit p. 144 d'H. Estienne. Le commentaire sur les pages précédentes (126 à 143) serait-il donc perdu, ou notre auteur aurait-il négligé de les commenter? J'ai déjà répondu à ces questions, le texte de Damascius à la main. „Dès la page 8 de Kopp" avons nous dit[22] „(Marcianus A, fol. 3 r.), Damascius considère la question de

---

[17]) Le philosophe Damascius, p. 23 et suiv.

[18]) Le philosophe Damascius, p. 27.

[19]) Notice du Marcianus 246 dans les Mélanges Graux, p. 550.

[20]) *Δεῖ οὖν μεμνῆσθαι τοῦ ἐξ ἀρχῆς τρόπου τῆς μετοχῆς ὅτι κατὰ σύνταξιν ἐλέγετο.* (f. 286 v.: t. 11, p. 107 de notre éd.)

[21]) Damascius en effet s'exprime ainsi dans la première partie de son texte (fol. 119 r.: p. 237 Kopp): *Ταῦτα μὲν γὰρ ἐπιζητήσομεν ἐν τῷ περὶ μεθέξεως λόγῳ, μικρῷ ὕστερον.* Remarquons aussi que le morceau en question commence par les mots *ἐπὶ τούτοις*, qui indiquent suffisamment la continuation du même ouvrage.

[22]) Mélanges Graux, p. 550. Dans ce passage, nous faisions commencer l'explication de la seconde hypothèse à la page 277. On va voir en quoi notre opinion s'est modifiée.

l'un dans ses rapports avec la pluralité, ce qui forme un des éléments de la première hypothèse platonique (Le Parménide, p. 126—128)." Page 386 (Marc. fol. 208 r.) commence l'examen de la seconde hypothèse[23]), où il est traité de la participation, sujet déjà touché incidemment dans la partie précédente, à partir de la p. 277 (Marc. fol. 143 r.) „Une lecture attentive du texte édité", ajoutions nous „fera découvrir dans ce texte des allusions directes au Parménide, que Damascius a suivi pour ainsi dire pas à pas"[24]). Le relevé ci-après rend ces allusions manifestes.

Damascius	Le Parménide
P. 167 de Kopp	P. 134 d'H. Estienne
P. 267 „ „	P. 137
P. 309 „ „	P. 131, 132, 142
P. 335 „ „	P. 138
P. 386 „ „	P. 143.

Puis on entre dans le texte inédit où sont visées tour à tour les pages 144, 145, 146 etc. jusqu'à la page 166 et dernière du dialogue.

Il ne faut pas s'étonner que Damascius ait consacré la première partie de son ouvrage sur les principes et les premières pages de la seconde à l'étude de la première et de la seconde hypothèses. Dans le commentaire de Proclus, près de cinq cents pages ne sontelles pas consacrées à la première[25])?

---

[23]) Ἓν εἰ ἔστιν, ἆρα οἷόν τε εἶναι, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν: Platon, Parménide, 142, 6.

[24]) Mélanges Graux, ibid.

[25]) Platonis Parmenides. Accedunt Procli in Parmenidem Commentarii nunc emendatius editi. Cura Godofr. Stallbaumii Lipsiae, 1848, 8⁰ p. 471 à 967. Cousin a publié le premier le commentaire en 1820 et l'a réimprimé en 1864 dans sa nouvelle édition in 4⁰ de Proclus. Ici se présente une question de bibliographie ancienne dont je tenterai la solution. A qui attribuer le texte que Cousin dans sa première édition et Stallbaum ont intitulé Finis libri septimi ab alio, fortasse Damascio, suppletus? Ce titre a été suggéré par ceux que donnent deux manuscrits de Paris comme suscription de la huitième et de la neuvième hypothèse. Stallbaum, à la page 144 des Prolégomènes placés en tête de son Parménide, désigne en ces termes l'auteur de ce complément: „Damascius aut quisquis Procli commentarium continuavit."

Du reste le contenu du Parménide justifie amplement l'identification d'un traité des principes avec un commentaire sur ce dialogue. Proclus observe que le Parménide n'est pas, comme quelques-uns le prétendent, un simple exercice de dialectique et qu'il a pour objet la connaissance des premiers principes: οὐκ εἰς λογικὴν γυμνασίαν ἀποτείνεσθαι, ἀλλὰ εἰς τὴν τῶν πρωτίστων ἀρχῶν ἐπιστήμην[26]). Dans son commentaire sur le dialogue, il se range parmi ceux qui qualifient le Parménide de διάλογος περὶ ἀρχῶν (t. VI. p. 8 Cousin). Il est parfaitement admissible que Damascius eût à cet égard la même opinion que Proclus, et qu'il considérât une étude sur le dialogue comme le corollaire nécessaire d'un traité sur les Principes. Il aurait pu prendre pour épigraphe cette autre phrase non moins significative de Proclus: ὁ περὶ τοῦ ἑνὸς παντὸς διαλεγόμενος περὶ ἀρχῶν ἂν ποιοῖτο τὸν λόγον[27])."

Maintenant Damascius n'a-t-il pas établi lui-même la connexité des deux parties que distingue Em. Heitz et l'unité de son propre texte? C'est du moins ce qui nous paraît ressortir des rapprochements que nous allons présenter.

J'ai dit en 1861 (Le philosophe Damascius, p. 73) que, dans ces suscriptions, les mots κατὰ Δαμάσκιον devaient signifier „suivant la classification de Damascius" et qu'il fallait retirer ce texte à l'auteur du περὶ ἀρχῶν. Aujourdhui j'irai plus loin. Le complément en question porte deux traits caractéristiques, l'absence de toute considération théologique et le souvenir fréquemment renouvelé d'Aristote. Or je crois retrouver ces particularités dans un philosophe qui a beaucoup écrit sur les dialogues de Platon, d'Olympiodore le jeune. Il nous reste de lui des scholies et des commentaires sur le Premier Alcibiade, le Gorgias, le Phédon et le Philèbe, et sur deux ouvrages d'Aristote, les catégories et la météorologie. Peut-être même avait-il commenté la morale à Nicomaque. J'ai relevé dans le Pseudo-Damascius une allure de style qui m'a semblé rappeler celle de cet écrivain, des citations d'Aristote assez fréquentes, comme chez lui, enfin des locutions dont il est coutumier. Citons entre autres le mot ἐπειδὴ par lequel commence un grand nombre de paragraphes, la formule ἰδού, le terme ὁ προσδιαλεγόμενος (l'interlocuteur), l'expression γυμνάζειν τὸν λόγον, le verbe θηρᾶν, l'adverbe ἐντεῦθεν. Je me borne à ces quelques remarques, voulant seulement appeler sur ce point l'attention des philologues.

[26]) Théologie platonique, p. 19 à la fin.

[27]) In Parm. t. VI. p. 14.

Seconde Partie.

Marcianus A, f. 230 r. f.[28]): Τίς οὖν ἡ κατὰ ταῦτα ὁλότης; ἢ τάχα μὲν πέρας ἔδει καὶ ἄπειρον τὸ ἓν καὶ πολλά, ὡς πρόσθεν ἐδείκνυμεν.

Première partie.

Marcianus A, f. 71 r. in. (p. 151 Kopp): Τὰ στοιχεῖα τοδὶ καὶ τοδὶ πέρας καὶ ἄπειρον, ἢ ἓν καὶ πολλὰ τὰ ἀντιταγῆ. Et plus loin, f. 138 r. in. (p. 269 Kopp): Ἓν πολλὰ λέγεται (τὸ ἓν πολλὰ) ὡς συνειληφὸς κατὰ τὰ ἑαυτοῦ πολλὰ τὴν πάμφορον αἰτίαν τῶν ἀπ' αὐτοῦ προϊόντων καθ' ὁποιονοῦν μερισμόν.

F. 269 r. m.: Διὸ καὶ εἰ πρόσθεν ἐλέγομεν τὸ πολλὰ ἄπειρα εἶναι φύσει, οὕτως ἐλέγομεν ὡς ἡ ⟨μὲν⟩ πολλὰ μετέχοντα τοῦ ἀπείρου, ἡ δὲ οὐ πολλὰ ἀλλ' ἓν τρόπον τινὰ τοῦ πέρατος.

F. 73 v. m. (p. 155 Kopp): Πάντα δὲ καὶ ἡ δευτέρα ἀρχή, ἀλλ' ἔτι ἁπλούστερον· οὐ γὰρ μόνον ὡς τὸ ἡνωμένον κατὰ τὴν σύνταξίν τε καὶ σύμπηξιν, εἰ θέμις εἰπεῖν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν πολλῶν ἁπλῶς ἀσύντακτον ἀπειρίαν καὶ τὴν κρείττω παντὸς ὅρου ἀοριστίαν. Et encore, f. 195 r. m. (p. 364 Kopp): Τὸ πολλὰ τὸ ἀπειροδύναμόν ἐστι τοῦ ἑνός.

F. 286 r. m.: Δεῖ οὖν μεμνῆσθαι τοῦ ἐξ ἀρχῆς τρόπου τῆς μετοχῆς, ὅτι κατὰ σύνταξιν ἐλέγετο.

F. 71 r. m. (q. 150 Kopp): Ἐπειδὴ δὲ αἱ μεθέξεις ἀντιδρῶσιν εἰς ἀλλήλας, οἷον γεγονυῖαι ὁμοταγεῖς, ἐπληθύνθη μὲν τὸ ἓν καὶ διεκρίθη εἰς πλείω, συνηρέθη δὲ τὰ πολλὰ καὶ γέγονεν ὁμοφυῆ.

F. 408 r. f.: Πῶς οὐδὲ ἓν λέγεται; ὅλως δὲ πάλαι[29]) ἡμῖν ἀπο-

F. 8 r. m. (p. 20 de Kopp): Καὶ γὰρ τὸ ἓν διττόν, τὸ μὲν ἔσχα-

[28]) Pour la facilité des renvois nous avons, dans notre édition, divisé la page du Marcianus en trois parties, désignées par les initiales in. (initio), m. (medio), f. (fine).

[29]) C'est à dire, suivant moi, dans un passage de notre traité sensiblement éloigné du point où nous sommes arrivés.

δέδεικται οὐδὲ τὸ πρῶτον ἓν δυνάμενον ὑποτεθῆναι.

τον, οἷον τὸ τῆς ὕλης, τὸ δὲ πρῶτον, οἷον τὸ τοῦ ὄντος πρεσβύτερον· ὥστε καὶ τὸ οὐδὲν τὸ μὲν ὡς οὐδὲ τὸ ἔσχατον ἕν, τὸ δὲ ὡς οὐδὲ τὸ πρῶτον.

Ces divers rapprochements, ajoutés aux considérations qui les ont précédés, nous paraissent infirmer singulièrement les arguments avancés par Em. Heitz, lesquels ne reposent, on l'a vu, que sur des circonstances d'un ordre secondaire.

XX.

Eine neue Handschrift von Giordano Brunos liber triginta statuarum.

Von

Remigius Stölzle in Würzburg.

Auf der Durchreise durch Augsburg verweilte ich anfangs October 1889 einige Stunden auf der dortigen Stadtbibliothek, suchte unter anderem auch nach Werken Brunos und fand im Zettelkatalog unter Bruno die unscheinbare Bemerkung: „Lampas combinatoria Lulliana mit beigefügten handschriftlichen Notizen." Die Einsichtnahme erwies, dass diese handschriftlichen Notizen in Wirklichkeit eine ganze Handschrift sind. Durch die Freundlichkeit des um Ordnung und solide Katalogisierung der dortigen Bibliothek hochverdienten Herrn Archivars Dr. Dobel habe ich diesen Codex in meine Hände bekommen, von dessen Gestalt und Inhalt folgende Zeilen eine Anschauung geben mögen. Dieselbe dürfte um so mehr erwünscht sein, als sich mehrfache bemerkenswerte Abweichungen finden vom Noroffschen Msc., dessen verdienstliche Beschreibung wir Herrn Lutoslawski im Archiv II. p. 555—559 verdanken.

Das Buch ist ein Octavband, in beschriebenes Pergament gebunden, 16 cm hoch, 9 cm breit und zählt nach der von mir unten am Rande mit blauem Bleistift vorgenommenen Paginierung 216 Blätter [1]) aus starkem Lumpenpapier. Dasselbe zeigt auf fol.

[1]) Die Seiten waren ursprünglich nicht numeriert, ich brachte zuerst oben eine Paginierung an, lege aber die zweite unten zu Grunde, da ich die erste falsch gemacht habe.

67, 68, 71, 72, 74, 77, 78, 81, 82, 85, 86, 89, 91, 92, 95, 96, 207, 209, 211, 215 Fabrikzeichen, welche in einfachen oder auch doppelten ornamentalen Zeichnungen bestehen. Von oben nach unten ziehen sich meist 3, hie und da 4 Wasserlinien. — Die Schrift trägt durchaus den Charakter des 16. Jahrhunderts, die Ueberschriften sind in deutlich lesbaren Majuskeln gegeben, der Text hingegen ist flüchtig, vielfach mit Abkürzungen geschrieben, die Entzifferung der Schrift fordert einen geübten Leser und sorgfältige Vertiefung in den Charakter der vorliegenden Schriftzüge. — Wie, wann und durch wen unser Codex, den wir cod. Augustanus Brunonianus nennen wollen, in die Augsburger Stadtbibliothek gekommen ist, ob etwa durch den einer protestantischen Augsburger Patrizierfamilie entstammenden Johann Heinrich Hainzel (cf. Sigwart: Die Lebensgeschichte G. Brunos, Tübingen 1880 p. 24 und Kleine Schriften 2. Aufl. I. Bd. p. 123 Anm. 16), darüber vermag ich wenigstens für jetzt nicht den geringsten Aufschluss zu geben. Unser Codex bietet nicht einmal zu einer halbwegs annehmbaren Vermutung irgendwelche Handhabe. Das Gleiche gilt hinsichtlich des Schreibers und des Ortes der Abfassung. Nur für die Zeit, in welcher die Niederschrift stattfand, haben wir in dem Codex einige Anhaltspunkte. Diese besprechen wir jedoch am besten bei Darlegung des Inhaltes, zu dem wir nunmehr übergehen. Derselbe umfasst 3 Stücke, nämlich: 1) die gedruckte Schrift Brunos: de Lampade combinatoria Lulliana, s. l. et. a. 2) Handschriftliche Animadversiones zu diesem Werke. 3) Handschriftlich das liber triginta statuarum und zwar näher in folgender Anordnung:

fol. 1—5

sind recto und verso leer; nur fol. 2 r trägt die schön geschriebene Aufschrift: „Lampas combinatoria Lulliana tradita privatim in Academia Witebergensi a Jordano Bruno Nolano. CIↃIↃXIVC.“

fol. 6 r—57 v

haben wir einen Druck, aber sine loco et anno, der beginnt:

„Jordanus Brunus Nolanus de Lampade combinatoria Lulliana."

Ein grünliches beigedrucktes Siegel hat Umschrift und Inschrift: „Eigentum des Kathol. Studienfonds." Handschriftliche Randbemerkungen finden sich, eine ganz kurze fol. 8 r, fol. 12 v, fol. 13 r, eine längere fol. 39 r.

fol. 58 r—62 r

treffen wir handschriftliche: „Animadversiones circa Lampadem Lullianam" und daneben geschrieben: 13. März 87. Der Anfang derselben lautet: Illud in p. . . . . est animadvertendum: es ist dann die Rede von methodus divisiva, compositiva, inquisitiva, institutiva, constructiva und mixta in längerer Ausführung bis fol. 59 r: fol. 59 v und 60 r finden sich Erklärungen zu früheren Kapiteln, welche mit einer 2 konzentrische Kreise vorstellenden Figur abschliessen. fol. 60 v beginnt ein neues Kapitel mit der Aufschrift: „Probatur mundum esse aeternum per deductionem primae figurae", fol. 62 r schliesst dasselbe mitten in der Seite, und es folgen von hier bis fol. 97 v lauter leere Blätter.

Verweilen wir einen Augenblick bei den in fol. 2 r und fol. 58 r befindlichen chronologischen Angaben. Das Werk Brunos: „De lampade combinatoria Lulliana" erschien nach übereinstimmender Angabe der Forscher 1587 mit der im Herbste geschriebenen Widmung (cf. Sigwart a. a. O. p. 16 Anm. 16 und Berti: Giordano Bruno da Nola sua vita e sua dottrina, nuova edizione riveduta e notabilmente accresciuta 1889 p. 480). Aus der Jahreszahl 1586 (fol. 2 r: CIↃIↃXIVC) und dem Zusatz „tradita privatim in Academia Witebergensi" dürfen wir wohl schliessen, dass Bruno das im Jahre darauf herausgegebene Werk zuerst in Vorlesungen vorgetragen habe. Welche Bewandtnis aber hat es mit den Animadversiones? Es fehlt uns hier an positiven Nachrichten. Wir gehen aber kaum fehl, wenn wir annehmen, Bruno habe nach dem Kolleg de lampade combinatoria Lulliana noch eine Art Fortsetzung gelesen, die der Schreiber unseres Kollegs, wenn er dasselbe etwa persönlich hörte, nach ein paar Vorträgen geschwänzt hat, oder wenn er die Animadversiones einer Vorlage entnahm, schon hier mangelhaft vorfand. Der leer gelassene Raum von 34 fol. legt den

Gedanken nahe, dass diese Animadversiones etwa auf einen solchen Raum berechnet waren.

fol. 98 r — 205 v

liegt endlich handschriftlich der Text des liber triginta statuarum vor. Der Schreiber ist mit dem der Animadversiones identisch. Wann indes dieses liber 30 stat. niedergeschrieben wurde, darüber erfahren wir aus unserem Codex nichts Genaueres, und es hat daher hinsichtlich Abfassung dieses Werkes vorerst bei der allgemeinen Bestimmung sein Bewenden, dass die Schrift 1591 schon verfasst war (cf. Berti a. a. O. p. 269 und p. 483 und Sigwart a. a. O. p. 27). Das Werk beginnt mit der Aufschrift: „Praefatio in lampadem triginta statuarum[2])."

Der Inhalt des Cod. stellt sich übersichtlich zusammengefasst demnach so dar:

1) fol. 1—5 leer.
2) fol. 6—57: de lampade combinatoria (Druck).
3) fol. 58—62: Animadversiones (Handschrift).
4) fol. 62—97: leer.
5) fol. 98—205: liber 30 statuarum (Handschrift).
6) fol. 206—16: leer.

Ueber weitere in der Erlanger Universitätsbibliothek gemachte handschriftliche Entdeckungen zu Giordano Bruno, nämlich über zu Paris gehaltene, bisher völlig unbekannte Vorlesungen, welche 5 Bücher Physik, 2 Bücher de gener. et corrupt. und das 4. Buch der Meteorologie des Aristoteles betreffen, sowie über die Auffindung resp. Erkennung der verlorenen Schrift: de magia physica (cf. Berti a. a. O. p. 483 nro XLI), welche Lutoslawski Archiv II. p. 538 mit Unrecht Bruno abspricht, schliesslich über die von

[2]) Ueber den weiteren Inhalt des Msc. sagen wir nichts. Denn infolge des ausserordentlichen Entgegenkommens seitens des Herrn Dr. Dobel war es mir gestattet, das Augsburger Msc. den verdienstvollen Herausgebern der Werke Brunos, den Herren Tocco und Vitelli zu übersenden, mit denen Herr Prof. Sigwart mich gütigst in Verbindung gesetzt hatte. Man wird also das Msc. und dessen Vorzüge vor dem Moscauer Msc. aus der Ausgabe des die Inedita enthaltenden Bandes kennen lernen.

Lutosl. gleichfalls verkannten Thesen Brunos zu de magia physica werde ich demnächst berichten[3]).

[3]) Auch diese unsere Entdeckungen kommen der von der italienischen Regierung veranstalteten Ausgabe zu gute, da wir den Herrn Herausgebern sorgfältige Abschriften der hier in Betracht kommenden Msc. 1215 und 1279 zur Verfügung stellten. Eine besondere Förderung verdanke ich bei dieser Arbeit der von dem Kgl. bayer. Kultusministerium und Herrn Bibliothekar Dr. Zucker gütigst gewährten Erlaubnis, die Msc. in meiner Privatwohnung benützen zu dürfen, wofür hiemit gebührend Dank gesagt wird.

XXI.

Eine neuaufgefundene Logik aus dem XVI. Jahrhundert.

Von

W. Lutosławski.

Das wichtigste und umfangreichste Werk in dem unedirten Manuscript von Giordano Bruno, das sich jetzt im Moskauer Rumianzow-Musäum befindet[1], ist die „Ars inventiva per 30 statuas“, die früher als ein nicht erhaltenes Werk von Bruno unter dem Titel „Liber triginta statuarum“ bekannt war. Die ausserordentliche Sorgfalt, mit der dieser Theil des Ms. ausgeführt ist, so wie auch directe Aeusserungen von Bruno am Anfang und am Schluss des Werkes, lassen uns keinen Zweifel darüber, dass dieser Philosoph seiner Ars inventiva keine geringe Bedeutung beilegte, und sie gewissermaassen als Abschluss und Vollendung seiner zahlreichen früheren logischen Schriften ansah.

Da dies Werk noch gänzlich unbekannt, und doch eine nicht unbedeutende Leistung von Giordano Bruno ist, erlaube ich mir daraus einige Capitel mitzutheilen, um eine Vorstellung von der merkwürdigen Weise zu geben, in der Giordano Bruno in einem seiner letzten Werke richtige Gedanken mit einer excentrischen und phantastischen Form zu verbinden gestrebt hat.

Zu diesem Zweck wähle ich die Einleitung, und den ersten Abschnitt **„De tribus informibus et infigurabilibus“**, der in 4 Capitel zu 30 articuli eingetheilt ist.

[1] Sieh die Beschreibung dieses Ms. im Juli-Heft v. J. des Archivs für Geschichte der Philosophie.

Den Text gebe ich, wo nicht eine Aenderung angegeben ist, buchstäblich wieder, und er lautet:

(Ars inventiva per 30 statuas.)
(Liber XXX statuarum.)

Animae cibum esse veritatem, utpote quae in ejus substantiam, veluti proprium nutrimentum transmutabilis est, esse constat. Perfectio et finis hujus nutrimenti, est lumen contemplationis, quo animus noster oculis intelligentiae primum quidem solem primae veritatis, deinde ea quae circa ipsum sunt valet intueri; inventio particularium est veluti prima cibi appraehensio; collatio ipsorum in sensibus externis et internis est veluti digestio quaedam; intellectus perfecta informatio est tandem augmentum perfectionis nostrae, in praesenti statu, ad quem quasi ad animae utilitatem et perfectam consistentiam, omnes in (*qui?*) Natura scire desiderant promoveri concupiscunt: hoc habitu imbuti, et istiusmodi corroborati alimento, in ea intelligimur dispositione, qua per artem et scientiam in operibus intelligentiae progredimur, experientiam enim seu peritiam sequitur ars, artem scientia: inertiam autem atque imperitiam casus atque fortuna. His ita se habentibus cum intentamus Artem, per quam quidem a similitudine eorum qui veluti casu atque fortuna discurrunt, sejungamur: neque cum methodicis aliis quorum artes pro earum capacitate, alias elucidavimus et auximus, lubrica quadam, aspera, inconstanti, nec undiquaque frugifera via et lustratione discurramus, adeo ut fructus perquisitos, cum nullarum frondium et veprium minime perquisitarum et desiderabilium concursu arripere contingat.

Propositum igitur est ejusmodi inveniendi viam sternere, qua ex proximioribus atque propriis, neque adeo remotis, et multa contractione et elaboratione, solertia atque discursu indigentibus, facillime omnium et propriissime procedamus.

De pluribus investigandi speciebus.

De multiplici autem investigandi ratione:

I Alia est per resolutionem, quemadmodum extat inventio scripturae, atque grammatices voces distinguentium atque notas. Prima inventionis species magis aptabilis esse videtur sermocinanti-

bus, ut ejusdem generis allatis disciplinis et artibus illis quae simplicibus quibusdam humana ratione effinctis vel indistinctis principiis incedunt.

II Alia est per Formationem, quemadmodum est idoli confectio, ex cera eadem variis pressa modulis, ut ex eadem nunc quidem equum, nunc hominem, nunc vas possimus efformare.

IIa potius Naturae operanti vel casui vel fortunae assimilatur, cui proportionatur inventio quae in locis (?) verbalibus appositivis explicatur.

III Alia per jugem et ordinatam appositionem dividuarum partium circa atomum spiritualis sive corporeae substantiae.

IIIa animae operationem aemulatur quae a centro seminis, et ab intrinseco materiae, diversas assumendo et attrahendo partes operatur: cuius opificium contrario incedente resolutione dissolvitur.

IV Alia est per variam diversarum partium et elementorum combinationem, quemadmodum in domus constructione contingit.

IVa comparatur opificio, quomodo apparet in intentionibus architecturae et combinationis Lullianae.

V. Alia per ordinatam quandam subtractionem, ab universo aliquo infigurato, quemadmodum circa infiguratum lapidem diversimode abstrahendo, innumerabiles plantarum, animalium et aliorum organorum exuscitare possumus figuras.

Va Prorsus mechanicis operationibus aptabilior quemadmodum in iisdem est exemplificatum.

VI Alia per diversas commixtionum species, quae ratio differt a compositione, in qua vel prorsus, vel aliquo modo propriam formam retinent: hic vero minime, ut patet ubi humores in unam massam conficiendam, atque plures concurrunt.

VIa Medicinabilibus et physicis compositionibus, et chymicis operationibus est aptissima: comparatur multiplicibus methodi speciebus quam explicavimus in Libro 30 sigillorum.

VII Alia per Praeparationem quandam, ubi nos non tantum operari intelligimur, quam per nos, vel per aliud natura vel intelligentia principaliter operatur.

VIIa Proportionatur Arti Notoriae, vel ipsa ars notoria est, qua quidem repente, non proprio sed alieno ingenio sunt sapientes,

unde non ipsi sciunt, sed aliquis in ipsis noscit, vel operatur καλον vel κακοδαίμον.

VIII Alia tandem per objectionem seu ut proprius dicam per objectationem quemadmodum eidem speculo informando innumerabiles objectare possumus figuras, eodemque prorsus ad diversas converso regiones, omnia priore sua conditione diversa, unica et aequali quadam virtute concipi potest.

VIIIae Maxime comparatur ratio quam in praesentia tractare intentamus; haec quidem constat 30 statuis, in quibus 30 intentiones continentur, eo quo videbitur modo explicandae, sicut quidem generales, ut esse debeant, specialissimis autem speciebus magis applicabiles quam principia Architica Aristotelica et Lulliana, quibus quam melius informetur Ratio, aliorum esto judicium.

Existimamus nullam esse proponibilem quaestionem, quae subterfugere possit, saltem unam ex istis ideis, quae per omnia et singula ipsius membra, atque circumstantias, numerorum mediorum suppeditare non valeat. Mitto quod videlicet quod perlustratione statuarum per folia quae commutationem et vicissitudinem quandam suscipere videbuntur. Utilitas istius inventionis universam aliarum inventionum utilitatem complectitur, ut exuperat, nihilo aliis remanente proprio praeter eam quae in eis praecipue est Formam, Ordinem, Architecturam, et combinandi seriem, quibus jam videbimur addere quicquid insuper desiderari posse videtur. Termini istius artis complectuntur universam utilitatem et noticiam, quae est in tota contemplativa seu Metaphysica facultate. Ordo erit procedendi a notioribus nominibus, sensibilibus et phantasiabilibus, ad intelligibilia et contemplabilia, universalia, quae sunt causae et rationes omnium particularium, et ideo ab iisdem tanquam a causis et principiis, facillimo negotio media desumere licebit: Sensibilia erunt figuratae species, et opera phantasiae et imaginationis fabrefactae, per quas, subinde volumus ea, quae a sensu sunt remotiora, significari; itaque usum atque formam antiquae philosophiae, et priscorum Theologorum revocabimus, quo nimirum arcana Naturae ejusmodi typis et similitudinibus, non tantum velare consueverunt, quantum declarare, explicare, in seriem digerere, et faciliori memoriae retentioni accommodare. Statuam quippe sensibilem, visibilem, imaginabilem, cum

eadem ratione sensibilius appositis facillime retinemus, fabulas effinctas levissimo negotio memoriae commendamus. mysteria, consequenter doctrinas, et disciplinales intentiones per easdem significabiles, istorum suffragio, consequenter consideramus omnem citra difficultatem. Non ergo hujus docendi rationis primi sumus inventores. Sed forte in hoc tempore, qualecunque sit ipsum, exuscitatores, ut natura comparatum est, ut vicissitudine quadam sibi succedant, non solum tenebrae, atque Lux varia philosophandi gratia. Neque enim novum est quod dicit Aristoteles in Lib. de Coelo. Necesse est easdem opiniones atque sensus certis statutisque regulis redire. Jam ergo quasi per umbram atque titulum, per haec intentio, utilitas modus et ratio procedendi explicata sit. Quod superest, ad ea quae ad Substantiam rei pertinent, accedamus.

De Tribus informibus et infigurabilibus.

Antequam ad ideales et formatas statuas progrediamur, ad complementum considerabilium subjectorum, prius de tribus infigurabilibus mentio fiat. Ipsa sunt chaos, orcus et nox, e quibus chaos significat vacuum, orcus passivam seu receptivam potentiam, nox materiam.

De Chaos I° infigurabili.

Habet ergo chaos non statuam, non figuram, non imaginationem seu imaginabilitatem, sed rationem, utpote rationabilitatem, non sine veritate. Ipsius 30 sunt articuli.

I Quod Index illius est corporum in eodem loco successio: aeris una pars aeris parti succedit, similiter aquae pars, aquae parti, unde neque aer neque aqua intelligitur esse spatium, sed in spatio, quod sane aliud esse oportet ab utrisque.

II Chaos est primum omnium, ut bene canit Hesiodus: quamvis enim universa fuerint ab aeterno, neque ordine temporis praecedit quippiam, naturae tamen ordine nihil est, nisi esse poterat, et nihil recipitur, nisi recipiente[2]) receptaculo.

III Est infiguratum et infigurabile: omnis enim figura est circa corpus et materiam, et consequenter ab ipsis absolutum esse oportet.

[2]) Ms.: resistente.

IV Deinde ipsum est magis unum quam materia, haec enim undiquaque est terminabilis, definibilis, licet indefinita et indeterminata, ipsum vero nusquam.

V Deinde in ipso nihil est, ipsum inquam nihil habet, neque enim corpora ita intelliguntur esse in eo, tanquam plenitudinem suscipiat, sed potius cum eo, ubi videlicet dimensiones vacui, cum corporis contenti dimensionibus dimetiuntur quoquo pacto: cuandoquidem spatium inanis est causa, ut corporis dimensio consistat, neque enim corpus est, inde ubi esse potest, non esse potest nisi ubi est spatium, hoc autem est vacuum.

VI Deinde eius dimensiones cum corporis dimensionibus ita concurrunt, ut quamvis ipsum sit, et esse possit, a corpore absolutum, corpus tamen per suas impossibile est absolvi ab his, quae inanis sunt: neque obest quod crassius considerantes objiciunt dimensionum penetrationem esse impossibilem, licet enim hoc sit verum de dimensionibus duorum corporum, impossibile tamen est in proposito tam specie differentium dimensionum.

VII Chaos neque agit, neque patitur, sed omnium est otiosissimum. In ipso enim omnis actio est et omnis passio, ita ut ipsum minime possit attingi. haec enim duo ipsisque (?), alia virtute vel qualitate, vel compositione affecta congruunt, cujusmodi vacuum non esse constat.

VIII Extra ipsum nihil est et nihil intelligi potest: omne enim spatium, omne corpus, omne dimensionatum, omnis consequenter dimensio, si terminum suscipit a particulari re suscipit, pars a parte, tota vero quaedam et absoluta ne fingi quidem potest. Quod cum ita sit, dicitur recte extra ipsum nihil esse.

IX Deinde consequenter a proximo et eo, quod extra ipsum nihil est, ita est Natura, et veluti duratione omnium primum ut et universorum, quae finem habent non solum durationis, sed et magnitudinis sit extremum, quidquid terminatur, ad ipsum terminatur.

X Deinde quiquid est, in ipso vel cum ipso est, aut agit, aut operatur, sive dividuum sit, sive individuum, sive corporeum sive incorporeum, et ideo ejus praesentiam nihil valet effugere, neque etenim plenum ipsum si dividuum est cum vacui dimensio-

nibus non concurrit, si individuum cum ipso individuo non coincidit, si immateriale, non ita sine ipso intelligitur, ut et extra ipsum intelligi possit vacuum.

XI Deinde chaos est incommunicabile et maxime omnium avarum, quia nihil dat sive (?) veluti de sua substantia emittens, nihil recipit in suam veluti immittens substantiam, sed quod omnia contineat, ita continere intelligitur et habere ut non ipsum ditescere vel privari intelligi possit, sed in ipso divitiae et privationes recipiantur.

XII Praeterea est quiddam actu infinitum non tamen actus, quia non est lux, neque ex luce compositum et nocte, neque est potentia qua possibile, sed est verissimum eorum quae sunt, quod nisi sit nullus erit locus, nullum poterit esse locatum. Sicut autem materia est numerus infinitus, secundum Pythagoricos, et corpus est tum magnitudo tum numerus infinitus, quia divisibile, ita et vacuum est infinitae magnitudinis, capax spacium, non magnitudo tum numerus infinitus quia indivisibile est, ita vacuum est infinitae magnitudinis, capax spacium, non magnitudo inquam, sed magnitudinis susceptaculum individuum infiniti receptibilis.

XIII Consequenter, quod divisionem distinctionem et veluti loci suscipiat differentias, hoc habet a corporum, quae in eo recipiuntur differentia habet et divisibilitatis ratione. Divisibile enim oportet esse quantum, quantitas sequitur vel comitatur materiam seu noctem, hanc non praecedit, sed sequitur divisibilitas: Orcus autem et Chaos veluti tempore atque natura, necessario intelliguntur ante noctem, ideo conditiones et rationes quorum principia sunt haec, vel primo sunt in his, ab antecedentibus necessario absolvuntur. Chaos enim nihil aliud est, praeterquam susceptaculum divisibilium corporum dimensionatorum, divisibilium in quo fit divisio, et in quo est divisibile omne, neque enim omne quod habet dimensionem divisibile, nisi sit corpus, dimensionatum enim divisibile hoc tantum est: incorporeum vero minime: sicut et in radiis solaribus est manifestum, quos quidem abscindere impossibile est, possibile autem impedire. Rationi vero divisionem nihil induere obstat id enim est per accidens, utpote rationis sensibilis spacii.

XIV Est insensibile quia dum est esse neque corporeum quantum est neque corporea quantitate quale.

XV Neque privatio est neque habitus neque privatum. neque in se ipso habens, sed entium ens. cum vero verum, atque necessarium cum necessario, neque enim ipsum non esse fingere possumus.

XVI Neque differentiam habens neque concordantiam. neque contrarietatem, sed indifferentiam quandam recipit in seipso et diversitatem ab aliis cum quibus nusquam genere convenire potest.

XVII Non est causa seu causatum. sed incausabile prorsus, sed est et est cum causa ante omnia. imo et ante omnem corpoream et corporum actu causam.

XVIII Est sine affectibilitate extentum, non enim ad instar materiae sua extensione formabile. et veluti passibile percipitur, sed neque est cum passione subjectum. (?)

XIX Non est penetrabile ab alio, quia nusquam divisibile: neque alius esse potest penetrativum, quia non est mobile spacium, et ejuscemodi nullo stabilissimo minus stabile.

XX Est sine partium diversitate extentum et sine earundem unione ubique idem.

XXI Licet ubique in infinito universo infinitum continens spacium atque continuum intelligatur, nihil tamen implet, neque adimplentis modum sed praesentis tantummodo rationem admittit.

XXII Neque rarum neque densum neque rarissimum intelligitur, sed extra hujuscemodi omnes differentias esse concipitur.

XXIII Non est in compositione veluti pars quamvis in compositis insitum sit et intelligatur, sed rationem habet disterminantis partes et distinguentis prima corpora individua, in quorum singulis contactu concurrentibus, interjectum sit oportet.

XXIV Ipsum quod in corporibus insitum est, ad corporum minime motum intelligatur quemadmodum putat Aristoteles. sed illis motis aliud vacuum. sicut et aliud spatium occupatur: haud enim aliter quam in annulo locum mutante, aer qui est intra annuli circumferentiam non cum annulo movetur, sed moto annulo alius aer, et aliud spacium incurrit, ita de vacuitatibus, quae in corporibus inclusa videntur, est judicandum. Chaos enim est con-

tinuum, unum, undique et ubique, non enim corporum diversitate. distinctione, contiguitate et continuitate distinguitur, licet hic[3]) quidem plenum ibi vero vacuum sit, licet etiam nusquam sit vacuum sine corpore saltem aethereo quemadmodum et nos judicamus.

XXV Non est ens, neque non ens, sed verum (eorum quae sunt) susceptaculum, quod si ens et verum quis undique converti velit, libertatem nominandi concedimus, et appetimus dummodo ratio rerum maneat intacta.

XXVI Cum sit ens, neque etenim vanum et nihil esse intelligimus neque substantiam esse intelligimus neque accidens. haud quidem substantia quia nullius formae substantialis, neque ullius formae accidentalis sicut compositum subjectum est: neque accidens, quia nullum est ejus subjectum, nihil quod recipiat ipsum, sed ipsum est quod omnia recipit.

XXVII Definitur in quo omnia, quia enim infinito universo adaequatur quod in omnibus, quia omni compositioni extrinsecum, et omnis plenitudinis est susceptaculum, est per quod[4]) omnia, quia amoto spacio nihil esset, vel saltem esse fingi posset.

XXVIII Male definitur in quo nihil est, et locus est in quo aliquid esse potest, sed bene dicebatur spacium, in quo omnia cum caeteris enumeratis differentiis.

XXIV Eius partes ea ratione qua partes habere fingi possit[5]) nusquam formatae vel figuratae intelliguntur, neque enim vacuum seu spacium, quadratum vel rotundum intelligitur, nisi per accidens, et extranea ratione. qua corpus sensibile, terminatum suis lateribus, quadratum, vel concavitate sphericum habebit.

XXX Ultimo dicitur idem chaos, vacuum, inane, plenum locus et susceptaculum: juxta diversas rationes. Dicitur enim vacuum propter aptitudinem ad capiendum. Dicitur chaos propter infigurabilitatem. Dicitur Inane propter innominabilitatem et indefinibilitatem, dicitur plenum propter actualem continentiam. Dicitur Locus propter corporum in eo vicissitudinalem translationem.

[3]) Ms.: his.

[4]) Ms.: quem.

[5]) Ms.: possint.

Dicitur receptaculum propter adaequationem dimensionum eius quae capiunt, cum dimensionibus eorum quae capiuntur.

De II° Informi. Orco sive Abysso.

Sequitur tanquam filius patrem, Chaos ipsa Abyssus seu Orcus: ex eo enim quod est vacuum. et inane infinitum, sequitur aptitudo quaedam seu carentia. desideratio infinita, ut et est proverbium: quod privatio parit appetentiam: Nomine Orci igitur intelligimus veluti vastam et infinitam voraginem, quae hoc addit Inani, quod quodammodo omnia concipere et desiderare, et attrahere queat; ipsum triginta conditionibus indicatum declarabimus, eius enim ullam afferre idaeam vel formam non possumus.

I Apellatur Orcus seu Abyssus propter simplitudinem ipsius quae concurrit cum simplitudine parentis Chaos, infinita enim appetentia infinitam sequitur vacuitatem et inanitatem.

II Nominatur Acoron seu illaetabile per similitudinem eorum quae propter egestatem minus contenta sunt. ipse omnium illaetabilissimum, quia omnem significat privationem, et Entitatis contradictoriam oppositionem.

III Omne quod ipsum non explet abjicere intelligitur. quia finitum appositum ad infinitum desiderium, cum infinito desiderio nullam admittit proportionem, neque coherentiam.

IV Per Belidum puteum, ipsius immensa illa notatur Appiscentia, (immensam eius appiscentiam insinuat) in quam quamvis multae injectae aquae semper velut in pertusum vas effusa nihilum ad voraginis explosionem facere videntur, et ad explendum conducere.

V Quia hic significatur Desiderium. cujus objectum est finis sine fine, ideo ipsum est infinitum. Infinitae enim varietati atque carentiae non succedit appetitus, cuius objiciatur certum definitum, determinativum appetibile, sed pari ratione infinitum atque indeterminabile.

VI Avari epitheton sibi appropriat. quia quodcumque concupiscibile seu appetibile illi offeratur, quod compraehensibile judicet. ipsi minime satisfaciet, haud etiam magis quam illud ipsum.

VII Non ab re per Titii corpus, cujus corpus iugera novem

id est ter tria [quod[6]) constituit numerum et significat numerum perfecte perfectum, seu spherice perfectum infinitum] est, cuius e iecore, semper renascente, fames vulturis adhuc perpetuo innovabilis expleri nequeat; si quippe infinitae appiscentiae, objectum seu subjectum tribuatur finitum, non contenta erit unquam, si nullum, temeraria: si semper ita finitum, ut etiam non finiatur, utpote perpetuo vorabile subjectum, ita non absit ut praesens absit, et absens praesto sit: quemadmodum et intelligentiae finitae et voluntatis finitae infinitum est objectum bonum, quod si quando totum compraehenderetur, et expleret jam non esset bonum, quia cessaret ratio desiderii ipsius, ut ergo semper sit bonum, oportet semper esse desiderabile: ut semper desideretur, necessarium est, ut nunquam expleat. Non ergo omnino absit, ne forse omnino non sit bonum, ubi omnino se non communicet: neque omnino adsit ne sit finite bonum, et consequenter ejus bonitas terminetur, et alicubi desinat, ubi videlicet expleat et exaequet finitum.

VIII Per carcerem Gygantum significatur quod adeo portae profundum petunt, ut tantum a superficie terrae deorsum protendatur, quantum coelum ab eadem superficie sursum attollitur qua in re significatur: Tantum esse desiderii et carentiae ambitum, quantum boni, bonum ergo simpliciter infinitum, supponit appetibilitatem infinitam capescens infinitum, appiscens indeterminatum.

IX Dicitur noctis aeternae Chaos, quia antiquum, quo nihil antiquius patri Chaos coaequatur, capacibilitatem illius etiam coaequans, ut dictum est. Quia sicut capacitate nihil capacius, ita ipsa indigentia et appiscentia nihil indigentius et appiscentius.

X Sorbere dicitur omnia, quia sicut est potens facere infinitum, potens capere infinitum, ita potens tradere infinitum, et appellere ad infinitum, haec enim se mutuo ponunt posita, et ablata mutuo se removent.

XI Inter ipsum Orcum̄ et ipsam plenitudinem, Chaos vastum interjectum dicitur, quia inter talem appetitum, et tantum bonum, opus immensum universi, a matre nocte et patre luce progenitum est.

[6]) Ms.: quae.

XII Dicitur Caecum, confusum. quia nullam habet formam et figuram et cognoscibilitatem consequenter ne a patre Chaos degeneret filius.

XIII Ne ipse quidem sui sensum cognitionemque retinere potest. imo et omnis insensationis et oblivionis est typus et susceptaculum: unde ad ipsum fluere et ab ipso defluere Letheus fluvius praedicatur.

XIV Omnis vicissitudinis intelligitur esse parens. quandoquidem ejus privationis omnino umbrae et Chaos participat, quasi materna affectione quadam intelliguntur esse infecta. omnia etenim ex hoc principio omnia desiderant, e singulis inquam nihil est. quod totum esse non concupiscat, quandoquidem orcicus appulsus et noctis filiae, omnem finitam et determinatam lucem respuunt, ne a protoparente Chaos degenerare videantur.

XV Sicut parens Chaos ex una parte eget omnibus, ita eius neptis Nox quaerit omnia: in medio est filius Orcus. appetens omnia.

XVI Sicut Chaos nec movetur. nec consequenter habet in quo conquiescat, nec motum. nec quietem cognoscit. neque enim immobile dici potest: Nox quietem et bonum persequitur. quia semper in particulari arripit. velut indignabunda adjacet. totumque quod simul in omnibus partibus habere nequit, per omnes partes successive quaerit. Illam ergo quam Nox quietem perquirit. Orcus indicat.

XVII Non transit Orcus nec transire potest concupiscere in coelum et mundum lucis, quia sic desineret esse ipsum, et destrueretur tandem ordo universi, neque etenim sine implicatione in adjecto posset quispiam fingere privationem non privationem esse. et appetitum transire in appetibile, quandoquidem remoto appetitivo nullum potest dari appetibile; non minus quam remoto appetibili nullum potest dari appetitivum. ut ergo necessarium est universo lucis plenitudinis et spiritus, ita necessarium est esse universum in quo videant, inspirent. impleant. est ergo tale desiderium, ut nolit non esse desiderium. sicut omne ens non potest velle non ens, et ideo orci appetitus indicativus dicitur, noctis vero persequutivus.

XVIII Ideo dicitur esse Acheron Cocitus Styx Phlegeton. non quia haec appiscentia sit tristis, lacrimabilis, dolens, quandoquidem suum esse est sibi jucundum, placidum, non minus quam in rerum natura bonum et necessarium, hinc Pluto Jovi non invidet, nec invidere potest, sed haec dicuntur non Orci affectiones, sed affectus ab Orco in ipsis, in quibus compositio est ex luce et tenebris, quibus videlicet et Mater est nox et coelum pater, si in ipsis compositis excedit lux, conquaeruntur de valle tenebrarum, sicut iisdem materna portio exsuperat coelum oderunt, et ad orcum admittuntur.

XIX Est informe Chaos, informabilis Orcus, quae semper informatur nunquam plene formata Nox, sic igitur in horum medio Orcus est, ut in ipsa formabilitate non formetur, sed formari cupiat: ex alia parte Nox quae semper formatur et semper formari concupiscat.

XX Ita est malum, ut malum non esse non bene sit, facit enim ad boni necessitatem, siquidem si malum tollatur, boni desiderium non erit, quomodo erit bonum magnificabile, desiderabile, gloriosum. Sit ergo Orcus necesse est utpote malorum amplitudo.

XXI Sicut bonum summum non est factum, neque factibile, ita neque plenitudinis illius oppositum Chaos, neque quae ipsum consequuntur nonobstante quod dictum est: chaos veluti parens orci, orcus parens tenebrarum, in his enim per hunc intelligendi modum dependentiam quandam et ordinem, non causam, et successionalem quandam derivationem intelligimus.

XXII Ante eius vestibulem dicuntur esse luctus mortis, ultrices, curae, ad significandum orci potentiam, seu ejus influentiam, per ejus seminalem propagationem, filiae Nocti communicatam, omnem alterationem et mutationem quae corruptionis et mortis sunt semina procreari: alteratio enim et passio sunt atria et portae mortis seu corruptionis, quibus obstant fauces orci, quia haec omnia absorbentur et abripiuntur ab ipsis, quam dicimus orcicam appiscentiam.

XXVII Ubi catenae significant irrefragabilem fati necessitatem, qua omnia astringuntur atque tenentur.

XXIV Ignis ipse est flagrans, et activissimus activitatis effec-

tus qui ab hoc desiderio proficiscitur, qui ita omnia quodammodo in seipso convertere et ad seipsum attrahere intelligitur. sicut etiam inter elementa activissimus ignis omnia ad seipsum simili ratione convertere posse videtur.

XXV In eo fingitur esse Hyxion ubi se sequiturque fugitque[7], ad significandum Orci desiderium non ita omnia desiderare, ut etiam seipsum desiderare non possit, idem nihil desiderare intelligatur, oportet enim alioqui si non temere se fingeret orcum non esse. sed coelum si seipsum prorsus sequatur non solum infinitum sed nec ullum esse desiderium, itaque nihil desiderans orcus non esset.

XXVI In eo si Sisyphus saxum in montis cacumen urgere fingitur quod mox in eadem viridi (?) planitie significat, Privationis talem versus lucem atque formam et entitatis regionem appulsum ut proprium esse utpote inanis regionem paternam.

XXVII In eo Tantalus fingitur ita praesentes habere dapes, ut iisdem perpetuo careat, ad denotandum. Privationis perpetuum esse socium appetitum.

XXVIII Ibi Erynnes, utpote Furiae locum habere graves Deae fingitur, quia Orcus privatio, omnis irae, indignationis, invidiaeque caeterorumque hujusmodi locus est atque Causa.

XXIX Ibidem centimanus Briareus detrusus dicitur, qui centum scopulos contra Jovem intorquet, ad denotandum, omnis sceleris atque peccati causam esse privationem. Hinc omne peccatum, delictum a derelinquendo et deficiendo, et consequenter carendo dicitur: crimina enim non effectus sed defectus genus incolunt, ideoque ad Orci regionem pertinent. ubi contra bellum lucis, bellum inferant.

XXX Quemadmodum ex una parte, plenitudinem lucis quo magis incomprachensibilem judicamus tanto magis attingimus: ita hanc regionem privationis et Tenebrarum tanto magis cognoscimus, quanto magis indefinitam et indeterminatam concipimus.

De III Infigurabili, puta de Nocte seu tenebris.

Orci filiam primogenitam Noctem esse intelligimus, quae iuxta rationem, qua filia Orci est, unum de tribus infigurabilibus habetur:

[7]) Ms.: se sequirque euique.

ratione autem qua ipsa est in propria ratione et natura, qua a Parente degenerat, antiquissima inter deos habebitur, et hac ratione figurabilis est: Materia enim prima quae per noctem figuratur, quatenus privata est, seu privationem admistam supponit Orci filiae typum gerit: quatenus vero subjectum est propriam indolem refert: ipsius infiguratae 30 referuntur conditiones, quarum

I est qua esse intelligitur Lucis ad Lucem vicissitudo, et ordo abscessus et reditus ejusdem, tenebras noctemque esse indicant: sicut enim distinctionem et naturam loci a locatis natura distinguimus, quia diversa locata in eodem spacio mutuo succedunt, et in eodem subjecto diversas qualitates, quorum esse eadem ratione ab esse subjecti distinguatur: ita cum diversae Naturae eidem insensibili Materiae ordine quodam succedere videntur, tunc ipsam veluti immutabile, atque permanens subjectum ab omnibus Naturae speciebus distinguere cogimur.

II Concipitur esse per differentiam a loco et inani, quae non sunt pars compositorum naturalium, et secundum differentiam ab omnibus artificialibus et accidentalibus, quae naturam aliquam physicam sensibilem supponunt. Umbra enim subjectum quoddam est insensibile, et nullam naturalem speciem refert, sed naturalium specierum subjectum individuum et immobile ratione concipitur.

III Consequenter a II°, sicut umbram non Cognoscimus, praeterquam per differentiam a luce, lux vero per seipsam est cognoscibilis: ita noctem seu materiam non cognoscere contingit, nisi per formarum quae lucis filiae sunt successionem circa idem.

IV Dicitur ipsa primum subjectum, quia neque parens privatio seu orcus subjectum esse potest, neque vacuum est subjectum, sed subjectorum receptaculum: Ipsa vero umbra quae Chaos universum implet, et orci amplitudinem exaequat, primum est quod entitati subjicitur, et actus veluti connubium acceptat, luci utpote conjugabilis.

V Consequenter a proximo sequitur umbram, Materia prima: umbra non est habenda quid fictum quasi purum logicum sed constantissimum quid, imo constantissima natura: in rebus enim naturalibus ipsum quod perpetuo manere videmus est insensibile subjectum illud circa quod formarum peragitur vicissitudo.

VI Tale principium est judicandum ut per sese nullius actionis principium extet: non enim ipsius est agere. sed subjici agenti atque substanti.

VII Impassibilis eadem ratione conjiciatur oportet. cum enim varia rerum generabilium et corruptibilium in dorso ejus fluctuatio videatur; passio omnis ad ea quae corrumpuntur, non autem ad eam quae perpetuo subest referatur oportet. aliud enim est pati, aliud subjici, in proposito igitur sine passione ipsa subjicitur.

VIII Quod non ens quibusdam habeatur, ea ratione dictum putetur. quod entia. composita atque formas intelligunt, ut etiam ex alio extremo ὑπερούσιον [8]) i. e. superessentiam: neque ens appellant primam causam quia omnibus supereminet, ita et primam materiam non ens. sed infra ens, tanquam omnia sustentans intelligatur.

IX Ejus nulla dicitur Idaea cum (quippe entium seu specierum ideae sint) ipsa de prole ipsius Chaos, ut informis est, ita ideam non habet. neque apud nos consequenter statuam, non propterea tamen (ut visum est) et simpliciter non est Ens judicandum.

X Est primum ex quo aliquid sit: inane enim et orci aviditas. etiamsi in omnibus compositis inveniatur, non sunt tamen vere ex quibus entia sunt, sed potius cum quibus, non enim partium rationem habent, ut supra dictum est. sed partibus inseruntur, et universa composita complectuntur.

XI Est in quod ultima corruptibilium fit resolutio: quotiescunque enim de specie in speciem transmigratio fit. ut cum ex chylo fit sanguis, ita abjicitur forma chyli, ut ab ipsa materia prorsus denudata secundum omnes conditiones et circumstantias formam habeat sanguinis, prorsusque hujus abjecta forma, et essentia penitus nuda, formam induit embryonis: Neque etenim ut crassius philosophantes autumant, quando ex homine fit cadaver et per consequens fit transmutatio de specie in speciem, non fit resolutio in materiam primam, sed eadem forma corporis remanente, et quantitate succedit cadaver esse, super substantiam materiae: Nos autem

---

[8]) Ms.: ὑπαῤῥουσων.

intelligimus hanc mutationem seu corruptionem licet in instante fiat, in ultimam nudamque materiam fieri dicimus, tanquam omnino a praecedente specie et individuo demutata in subsequentem individui speciem: itaque resolutio non exigit materiae existentiam sine omni forma prorsus in aliquo tempore. sed intelligimus totius hujus formae abjectionem, et illius subsequentis receptionem: itaque resolutio non exigit materiae existentiam.

Itaque quia formae accidentales, formam subsequuntur substantialem, dimensiones, qualitates, colores, figurae et quae sunt in isto subjecto specie differunt ab his quamvis simillimis quae erant in praecedente.

XII Illud quod primo recipit umbra, seu primo in umbram infunditur est substantia, puta substantialis forma, circa materiam non sibi cedunt accidentia sed substantiales formae accidentium, et subjecta sunt composita, et quae sunt entia actu, et ideo mediate circa materiam concursus accidentium efficitur, quae quidem conditionem et rationem formae substantialis consequuntur. Ex hoc in quod materia recipit formam hominis substantialem, sequitur ut subinde hominis recipiat consequenter accidentia, unde non ex proprietate materiae, sed ex proprietate formae, non quidem materiae, sed composito accidentium catologus est ascribendus: hoc est quod ad praecedentis articuli confirmationem facit, unde sicut forma[9]) a forma, ita et accidentia ab accidentibus specie differunt, et consequenter numero longe minus convenire possunt.

XIII Intelligendum est umbram esse infinitum quid, sive in particulari, sive in universo sumatur, in cuius enim absoluta essentia et nuda sicut nulla est forma, ita nulla est determinata quantitas, sed quia suscipit certam formam, sequitur quod certam suscipit quantitatem: formam enim hominis consequitur quantitas hominis. In materia formarum passeris quantitas passeris: sicut ergo ad essentiam materiae nulla forma pertinet, ita et nulla determinata quantitas, et hoc pacto intelligitur infinita: sicut ergo forma quaelibet sine materia indefinita est, ita et materia quaelibet sine forma: Mutuo igitur definiuntur quando in compositionem veniunt.

[9]) Ms.: formicae.

XIV Est multitudo in umbra et ipsa intelligitur multitudinis principium passivum non propter se quae una est, sed propter efficientem diversimode ipsam formantem.

XV Ipsa causam non habet, et omnia quae ab umbra sunt omnino absoluta causam non cognoscunt, sed per se sunt entia: nihil enim factum est et causatum nisi quod fieri potuit, et causari. Tale igitur per potentiam est, potentia igitur ipsa quae non habet potentiam, et cuique potentia non est, sicut etiam actus ipse causam non habet.

XVI Non habet nomen, neque dat nomen, quia nulli est propria, neque ullam habet proprietatem, non ergo dat nomen, quia statua ex ære non dicitur esse, sed statuas in hujusmodi non nominat, sed denominat, statua enim non dicitur esse, sed aenea, neque nomen habet, quia neque speciem.

XVII Est quidem pars compositi, sed non est Compositum, neque est pars essentiae, est enim necessarium principium naturalium rerum constitutivum, sed tamen in eorum definitione non collocatur, quia nulli est propria, nisi forte in definitione naturalium quatenus naturalia sunt, et quoddam entium genus constituunt.

XVIII Ab Arte dicitur principium transmutationis ipsius non esse a natura intellectuali sed a principio intrinseco, qui forte intelligit, ut intelligere debet de principio passivo, non activo.

XIX A compositione sive a luce non est actu separabilis, sed ratione tantum, quemadmodum propriam non habet actualem subsistentiam, sed essentiam et esse, ut enim supra dictum est, ideo in ipsam ultima fit cujusque compositi resolutio, quia in sequenti post corruptum composito, de praecedenti forma seu specie nihil remanet in subsequenti propter materiam.

XX Dicitur esse neque quid neque quale, neque quantum, sed in potentia omnia, quia ut supra dictum est, non est ens, sed infra ens et basis entis et fundamentum. Non est quid, quia quidditas dicit formam seu lucem: non est quantitas neque qualitas, quia eorum subjectum est propter formam substantialem, cui primo subjicitur: si ergo neque qualitatem, neque quantitatem dicere licet, et dicere nequeamus non Entitatem Iditatem dicamus.

XXI Neque perfectum ipsum dicere possumus neque imperfectum, quia suae essentiae imo esse nihil apponi potest vel debet, non est perfecta, quia non facta, sed perfici dicitur per accidens, quia videlicet ex ipsa aliquid perficitur dum lucem incurrit.

XXII Dicitur una numero non per unam formam, quam habet vel essentiam particularem, quia non actum haberet aliquem, sed propterea quia nullam habet formarum differentiam et ideo dicitur una privative, quia secundum se nullam habet formalem unitatem, non autem formaliter et terminative, dicitur autem una per absolutionem a numero, non per contractionem ab unitate.

XXIII Ipsius nulla est Natura, neque ipsa naturam habere dicitur, sed ipsa est Natura seu Naturae species, condistincta ab alia specie Naturae, seu ab alia Natura quae est lux et quorum coitu naturalia generantur.

XXIV Materia cum concurrat cum luce mutuam non efficiunt perfectionem, sed ex ipsis aliquid perficitur, mutuam non faciunt mutationem, perseverat enim in sua essentia lux, et perseverat in sua essentia Nox immutabiliter: sed quod est ex ipsis inconstantissimum et mutabilissimum, unde sicut non est possibile bis introire fluvium eundem, imo neque semel ut aiunt; ita non est possibile bis idem compositum nominare, imo dum nominatur ipsum jam est aliud: interim tamen nocte seu tenebris et luce nihil est variabilius.

XXV In hoc concursu motus et penetratio non est proprius tenebrarum, quibus neque cognitio neque motus ullus convenire potest, sed lux est quae ad hanc immobilem et omnino brutam accedit, et recedit immutata, immutilata, inalterata.

XXVI Accidit quidem lucem fortasse a tenebris separari, si possibile est alterum ab altero separari, umbram vero omnino seu noctem a tenebris separare nulla ratio patitur, si quod enim privilegium et majestas super horum alterum ab altero. Ideo si horum alterum ab altero exceditur tenebras convenit a luce potius separari, et contineri quam contra: juxta divinum certe illud dictum a quocunque fuerit prolatum, lux in tenebris lucet et tenebrae apprachenderunt.

XXVII Turpitudo quidem Nocti tribuitur et turpe quidem

dicitur Materia, quia privationem socium habet, utpote orcum parentem, propter genus inquam turpe, per se autem ipsam nec turpe est, neque pulchra, sed potius pulchritudinis subjectum, informe enim dicitur propter se, quia formam non habet: deforme vero dicitur propter orcum in quo potius quam a quo forma desideratur.

XXVIII Ipsa in suam substantiam nihil convertibile absorbet, neque etenim est augmentabilis neque diminuibilis, neque enim advenire illi potest, quod illi sit proprium, vel appropriabile.

XXIX Ipsa per lucem finitur, formata terminatur non absolute, sed ad hanc vel illam speciem, sicut enim Chaos est unum continuum, infinitum licet undique diversimodi plenum, et ea contineat, quae non sunt unum atque continuum, ita Orcus, ita umbrae et ita universum attingit infinitum, et per amplissimum ipsum extenditur, licet quanto magis ascendit versus lucis regionem insensibilior fit: sensibilissima vero in infimo gradu Naturae, sicut contra lux: nusquam tamen abest, quia nihil est, quod esse non possit, quod non sit possibile propter ipsam absolutam necessitatem et inaccessibilem lucem, quae extra et supra omnem intellectum atque sensum tota est ubique, cui nullae tenebrae occurrunt, vel obversantur, sed absolutissima est ab omni contrarietate et contradictione.

XXX Inter lucem et tenebras licet occursus sit atque contrarietas illi quae est fons omnis lucis et quae facit veluti e nihilo lucem, subcontraria dicitur a Platonicis non contraria, utpote habens contrarietatis similitudinem non veritatem: contraria enim sunt quae ejusdem sunt participia generis.

De noctis statua.

Habet nox Idaeam, seu speciem, in qua 30 complere licet contemplationes:

I Igitur quod statuam habet, deam se esse testatur, similitudinem quippe habet cum Deo, ex hoc quod causa incausata, et multorum et omnium citra Deum principii rationem obtinet in quibus videlicet esse distinguitur ab essentia, in his noctem intueri licet Matrem noctem et lucem patrem.

II Deorum hominumque mater inscribitur, quandoquidem duplex umbra dicitur materialium et immaterialium: Materia quippe intelligibilium et sensibilium duplex est.

III Vetula dicitur, propter antiquitatem qua temporis antiquitatem adaequare conjicitur.

IV Nigris induta vestibus, quia orba est, utpote nihil habens.

V Nigrum habet capitis velamentum, ob eam causam, quod a parente orco proficiscitur.

VI Alas habet, quia variationem et mutationem efficit, et concomitatur.

VII Nigras habet alas, quia privatione instinctam habet adeptionem: nihil enim habet et alis attingit, ut privatione exuta intelligatur.

VIII In immensum extensas habet alas, quia orci privationem, et chaos immensam inanitatem exaequat.

IX Bigis vehitur, quia ut declarant Pithagorici Materia dualitas quaedam est, utpote multitudinis principium, contra lucis veritatem et simplicitatem commilitans.

X Duobus equis nigris et alatis trahitur, qui significant eius subjectionem et potentiam: nigri sunt, quia ab orco deducti, quandoquidem impotentia actus, orbitas in subjectione, termini privatio protestatur.

XI Ab Erebo ad lucem exilire, et a luce ad Erebum remigrare dicitur: quia eadem generationis et corruptionis est principium.

XII Lucem dicitur[10]) Orpheus ad Orcum advehere lucem secum et dimittere, quia mediante materia privatio et inane implentur et formantur.

XIII Quando versus regionem lucis magis attollitur, et attenuari magis videtur, et quo magis ad paternas retrocedit regiones magis sensibiliter amplificatur: quia formas superiores difficilius abjicit, utpote in quibus minus habet imperii, minores vero contra.

XIV Alis et curru advecta, confuso quodam veluti tractu

---

[10]) Ms.: dedit.

exagitatur: quia in continua mutatione et alteratione fluctuans incertum nobis versat ordinem.

XV Ei Parca praesidere fingitur. quia umbrae participia, fato aguntur. et necessitatis vices patiuntur. Exempta autem a fato sunt, scilicet quae puram simplicissmamque lucem inhabitant.

XVI Somnus et Mors illi pinguntur astare filii: quia omnis ignorantiae et malitiae parens esse judicatur contra lucem primam. a qua primum bonum et primum verum intellectus procedere dicitur.

XVII Ex nullo parente filios hos progenuisse dicitur: quia ignorantia et malum cum sint defectus non effectus, non ex concursu lucis cum tenebris, sed potius ex divortio quodam generantur.

XVIII Si Gallus pro sacrificio offertur, tanquam numen contrarium est: filii enim lucis dicuntur inimici tenebrarum et filiorum illius. Gallus enim inter solaria animalia computatur.

XIX Sine sceptro, sine corona, sine vase: quia pauperrima est et ut eius paupertas denotetur: ex se enim nihil habet.

XX Quicquid accipit, simul atque accipit abjicere fingitur: quia nihil illi proprium, nihil illi appropriabile.

XXI Ante currum eius astra nitescentia pinguntur, ad notandum quod ipsas rerum formas et species prosequitur. ut omnes accipiat, tum in manibus duabus. ambabus arreptis alias abripere pertentat. prius abreptae illum effugiunt. Materia enim sine praecedentis formae amissione nequit admittere subsequentem.

XXII Currum pingitur habens nullius figurae vel effigiei, ita confusas habens species ut et omnes ibi videas impictas pariter atque nullas, secundum commixtionem enim et complexionem omnia licet in omnibus. quasi per tenuis phantasiae somnium intueri: unde ὕλην quasi silvam appellant. Et Plato in Timaeo eam multitudinis et alteritatis regionem incolere dicit. quae nobis per informem, multiformemque currum significetur.

XXIII Eius progressus. regressus non per proprium motum, sed per lucis contractionem et expansionem fieri intelligimus, ideo enim Nox ab Ortu in occasum bigis trahitur et alis appellit, quia Titan ab occasu remigrat in ortum ad notandum. quod motus illi per accidens tribuatur, lucis enim proprium est ut attingat a fine ad finem, et ut sit rerum omnium nobilissima.

XXIV Lucem jactat patrem, neque alium habet parentem, quatenus principii rationem habet et bonitatis in verum compositionem veniens particeps efficitur, ut vero unitatem habet et in proprio esse veritatem vel orcum habet parentem vel nullum.

XXV Fallax et mendax proclamatur quia cum desiderio et amoris pollicitatione luci copulatur, cum taedio et aspernatione lucem retinet, cum odio dimittit et abjicit: affectat enim formas quas non habet, quas habet spernit, quas spretas non recipit, unde a privatione ad habitum non est facilis regressus.

XXVI Dicitur Penia cum Poro nupsisse. Penia enim significat egestatem, Porus plenitudinem quorum tamen nuptiae falsae sunt, quia ipsa nihil ex illo concipit, nihil ex illo retinet, qui significatur ita contubernium esse nocti cum luce ut nunquam nox imbuat noctem, neque nox lucem, unde etiamsi connubium fiat, nulla tamen efficitur conceptio.

XXVII Caelo dicitur esse quasi per adulterium copulata, a quo tamen nunquam abjungatur, quo significari volunt quod materia sub forma coeli perpetuatur, utpote quae eius expleat desiderium, quod tamen est falsum, sed forte significatur immensitas materiae, quae cum inani infinitum constituens universum, nusquam Chaos magnipraesentiam viduatam relinquit.

XXVIII Ea ratione dicitur abjicere quas recipit formas, atque contemnere quas non indutas et simplices affectat non indutas. Naturales ergo formae, quae accidentibus indutae veniunt et ab ipsa propter odium accidentium rejiciuntur et spernuntur, statum enim novercae execratur: si qua vero lucis seu formae nudae atque purae et in quadam simplicitate consistentes illi offeruntur, aut illas perpetuo retinet, aut in immensum aevum. Omnes enim formae materiales quae in quadam Compositione consistunt, utpote compositio adveniunt, et quorum subjectum non est prima materia, puram habens potentiam, sed cum actu aliquo existens, odio habentur, tanquam odio habeantur ab ipsa materia cum sua forma radicali et fundamentali quae eas consequitur abjiciuntur: itaque significatur principium corruptionis omnis esse accidentia et qualitates et mediantibus istis tanquam portis, orcus atque lucis ingressum et egressum in orcum et ab orco consequi judicamus.

divortia enim lucis a substantia tenebrarum perpetuo fieri. mediantibus accidentibus fieri convincitur.

XXIX Pingitur innumeralia e sinu promere. quae eadem ore conterat et consumat: quia eadem Matris puta parentis rationem obtinet. et destruentis.

XXX Cum huc disceptare introducitur de primatu et principatu. quorum lis tandem ea ratione componitur. quod ea prima est omnium et maxima, et universum in potentia, veluti mater atque matrix. Lux autem veluti Pater atque sator. Hos ambos nomine Liberis atque Cereris. solis atque terrae inscripsit antiquitas: unde Pythagoricus poeta inquit:

Vos o clarissima mundi lumina
Labentem etc. Virgil Georg. I, 7

Mit diesen Worten schliesst die „statua noctis". Die hier mitgetheilte Probe aus der „Ars inventiva" giebt ein Bild des Ganzen. Wenn dies Werk auch nicht zu den hervorragenden Schöpfungen von Giordano Bruno gehört, so darf es doch in der Geschichte der Logik nicht unberücksichtigt bleiben. da es das letzte ist, das Bruno vor seiner Einkerkerung ausgearbeitet hat, und uns daher auch die letzte Gestalt seiner logischen und metaphysischen Ueberzeugungen giebt.

XXII.

Der Streit Kants mit der Censur über das Recht freier Religionsforschung.

Drittes Stück der Beiträge aus den Rostocker Kanthandschriften.

Von

Wilhelm Dilthey in Berlin.

1. Kant und die Censur.

Der Konflikt Kants mit der Censur sowie sein aus diesem Konflikt hervorgegangener Vorschlag, die Censur auf dem Gebiete der Wissenschaft zu einer Funktion der obersten wissenschaftlichen Körperschaften zu machen und so dem politischen Belieben und den theologischen Vorurtheilen zu entziehen, bildet in der Geschichte der Censur über wissenschaftliche Schriften, welche an merkwürdigen Vorfällen so reich ist, einen der merkwürdigsten. Unter Censur versteht man bekanntlich die auf die Presse bezügliche Verwaltungsthätigkeit, kraft welcher die Presserzeugnisse einer dem Druck voraufgehenden obrigkeitlichen Prüfung unterzogen und auf Grund dieser Prüfung mit der Genehmigung der Vervielfältigung und Verbreitung, dem sogenannten Imprimatur versehen werden. Die Censur entstand in Europa auf Grund der schon im Mittelalter bestehenden Aufsicht über Vervielfältigung und Verkauf von Handschriften beinahe gleichzeitig mit der Einführung der Buchdruckerkunst, als das Gegenmittel gegen deren schädliche Wirkungen; sie erstreckte sich zuerst als kirchliche Censur über das ganze Herrschaftsgebiet der katholischen Kirche, und zumal vom tridentinischen Concil wurde Durchsicht und Genehmigung vor dem Druck vorgeschrieben: sie wurde dann, als staatliche Censur, zum

Schutz der vom Staate begünstigten Confessionen und im Interesse der neuen Souveränitäten, beinahe in allen Ländern Europas, sogar in den Schweizerischen Republiken eingeführt: sie ist als deutsche Institution durch Reichsgesetze (Reichsabschiede von Nürnberg 1524, Speyer 1529, Augsburg 1530) festgestellt und in Landesgesetzen eingerichtet worden. Doch führten mehrere Gründe allmälig in den verschiedenen Ländern zur Einschränkung und endlich zur völligen Aufhebung derselben: ihr Widerspruch mit den Lebensbedürfnissen der Wissenschaft, das natürliche Unvermögen der Censoren, nützliche von schädlichen Sätzen zu unterscheiden und Wahrheiten auf die Dauer zu unterdrücken, sonach die Zweckwidrigkeit der Einrichtung, alsdann aber der Widerstand der grossen dem Fortschritt dienenden Principien des Naturrechts gegen sie, unter welchen die Freiheit des religiösen Gewissens und der Wissenschaft enthalten waren. So fiel denn die Censur zuerst in England seit 1694, unter der Herrschaft des grossen Oraniers Wilhelms I.: ohne Sang und Klang: die Vollmachten der Censoren wurden vom Parlament nicht erneuert. Dann wurde 1791 das Verbot eines jeden Censurgesetzes in die Verfassung der Vereinigten Staaten aufgenommen, in welcher es bestehen blieb, und das Menschenrecht der Pressfreiheit wurde gleichzeitig in der Verfassung der französischen Republik proklamirt, in welcher es freilich nicht Stand hielt: erst die Verfassungen von 1814 und 1830 befreiten die Franzosen endgültig von der Censur. In Deutschland hat sich dieselbe unter dem gesegneten Bundestag besonders lange erhalten und ist erst 1848 mit anderen alten Resten des Absolutismus weggefegt worden.

In die Jahre des Uebergangs, in welchen die Censur in Deutschland noch bestand, in anderen Kulturländern aber ihre Abschaffung allmälig durchgesetzt wurde und die Grundsätze einer unbeschränkten Denkfreiheit auch bei uns von Frankreich herüber eindrangen, fällt nun auch der Streit Kants mit der preussischen Censur. Dieser Streit begann unter der Herrschaft Friedrich Wilhelm II. 1792, und er gelangte in Kants systematischem Denken erst durch die Schrift über den Streit der Fakultäten 1798 unter Friedrich Wilhelm III. zu seinem Abschluss. Derselbe verlief gleichzeitig mit mehreren sehr ernstlichen und leidenschaftlichen Kämpfen,

welche über die Grenzen der Religions- und Pressfreiheit in Preussen geführt wurden. In diesem Streit hat Kant die Pressfreiheit d. h. die Aufhebung der Censur weder verlangt noch erwartet. Obwohl sein Schüler Fichte in der Schrift „Zurückforderung der Denkfreiheit“ 1793 die Pressfreiheit als ein Menschenrecht aus naturrechtlichen Principien deduzirte. Vielmehr ging Kant auch hier von dem regimentalen Princip der Beamten Friedrichs II. aus, das in dem gleichzeitigen Landrecht seinen Ausdruck gefunden hat. Er wollte die Regierung des wissenschaftlichen Gemeinwesens von den Universitäten geleitet und innerhalb derselben die Competenzen der Fakultäten gleichsam verfassungsmässig geordnet sehen: diesem Regimente sollten dann alle wissenschaftlichen Schriften Preussens unterworfen werden. Von den Resten solcher obrigkeitlichen Gewalt der Universitäten aus, welche damals noch vorhanden waren, entstand ihm dieser Gedanke, welcher die alte Magistratur der Universitäten über den Betrieb der Wissenschaften erneuert haben würde.

2. Das Verbot einer religionswissenschaftlichen Abhandlung Kants in der Monatsschrift.

Der Anlass des Streites war der folgende. In Kants preussischer Heimath hatte auch unter dem aufgeklärten Friedrich II. die Censur bestanden. Das Censuredikt Friedrichs vom 11. Mai 1749 unterwarf alle im Inlande gedruckten Schriften der vorherigen Censur und Approbation der Berliner Censurkommission bevor sie verbreitet werden durften. Aber dies Edikt nahm unter anderem alle auf den Universitäten gedruckten und verfertigten Schriften von dieser Censur aus und überliess den Fakultäten selber die Entscheidung über dieselben: nur die auf den status publicus bezüglichen sollten dies Vorrecht nicht geniessen und unter allen Umständen dem auswärtigen Ministerium zufallen. Diese Ausübung der Censur durch die Universitäten über die ihr Zugehörigen geht in ihrem Ursprung auf die mittelalterlichen Universitäten zurück. Die Universität Paris besass vor dem Auftreten des Buchdrucks die Censur über die Abschreiber und Buchhändler der Stadt: der Zweck dieser Aufsicht war, die Richtigkeit der Abschriften zu sichern.

doch auch bedenkliche Schriften zu unterdrücken: sie musste diese ihre obrigkeitliche Funktion der Censur allmälig vom 16. Jahrhundert ab durch andere Behörden einschränken lassen. Solche obrigkeitliche Rechte sind dann auch deutschen Universitäten übertragen worden. Und sowohl dieses Edikt als die näheren Bestimmungen von 1772 unter Friedrich II. mochte man scharfen Schuss- und Hiebwaffen vergleichen, welche der Verwaltung zur Verfügung standen, von denen aber nur in seltenen Fällen Gebrauch gemacht wurde. Als Nicolai aus besonderen Ursachen 1759 den Censor der philosophischen Schriften um die Censur der Literaturbriefe bat, „wunderte dieser sich, dass Jemand etwas censiren lassen wolle, welches ihm lange nicht vorgekommen war“. Unter Friedrich konnten in der preussischen Monarchie die Fortsetzung der Wolffenbüttler Fragmente: „vom Zwecke Jesu und seiner Jünger“ und die Schriften Bahrdts gedruckt werden.

Dies änderte sich unter Friedrich Wilhelm II. In dem Religionsedikt vom 9. Juli 1788 und dem ihm folgenden Censuredikt vom 19. Dezember 1788 konnte man noch einen natürlichen und berechtigten Rückschlag gegen manche Ausschreitungen der Aufklärung erblicken. Treten doch ähnliche scharfe Massregeln schon vorher in Kursachsen, Würtemberg und Mecklenburg auf. Zudem schien das von Carmer redigirte Censuredikt des Jahres 1788 die Bestimmungen Friedrichs nicht erheblich zu verstärken. In demselben werden aus § 10 des Circulars vom 1. Juni 1772 feste Kriterien des behördlichen Verfahrens herübergenommen: es gilt, „dem zu steuern, was wider die allgemeinen Grundsätze der Religion, den Staat, die moralische und bürgerliche Ordnung ist oder zur Kränkung der Ehre und des guten Namens Anderer abzielt“ (II). Dem entspricht die Einrichtung von Beschwerdeinstanzen für Schriftsteller und Verleger (VI). Dann werden aus dem Edikt von 1749 die Befreiung der Akademie der Wissenschaften und die Unterordnung aller von Mitgliedern einer Universität ausgehenden Schriften unter die Censur der Fakultäten (ausgenommen Staatsrecht und politische Geschichte) in diese neuen Bestimmungen von 1788 übertragen (IV). Indem aber nicht wie 1749 eine Kommission eingerichtet wurde, sondern die Censur den entsprechenden Berliner

und Provinzialbehörden unterstellt wurde, konnte doch hieraus unter veränderten Verhältnissen innerhalb der kirchlichen Behörden eine erhebliche Verschärfung der Aufsicht entspringen: denn nun wurden die philosophischen und theologischen Schriften den obersten geistlichen Behörden übertragen (III 1). Dies war auch der Punkt in den neuen Einrichtungen, welcher im Verlauf des folgenden Streites von Kant angegriffen wurde, und mit vollem Recht. Ja ihm erschien überhaupt unthunlich, dass wissenschaftliche Schriften aus den Gebieten der Philosophie und Theologie von praktischen Geistlichen beurtheilt würden.

Die vom Censuredikt geschaffene Lage war also zunächst für die Freiheit, über religiöse und philosophische Fragen zu denken und zu schreiben nicht schlimm, da die alten Organe der Regierung des grossen Königs noch zuvörderst die Censur übten. Sie enthielt nur den Keim von Verwicklungen in sich für den Fall, dass in den obersten kirchlichen Behörden eine Wandlung eintreten sollte. Auch in der von Friedrich II. eingerichteten Censurcommission hatten hohe Kirchenbeamte die Censur über theologische und philosophische Werke geübt. Aber sie waren durchweg angesehene wissenschaftliche Schriftsteller gewesen. Und sie übten ihre Censur als Mitglieder der staatlichen Kommission. Friedrichs Censuredikte waren überdies Waffen gewesen, die nur in Nothfällen gebraucht wurden. Das neue Censuredikt der Wöllnerschen Epoche war ausdrücklich bestimmt, in dem Streit um das Religionsedikt als Waffe zu dienen. Aber in den Händen der alten Oberconsistorialräthe und Consistorialräthe aus Friedrichs aufgeklärter Verwaltung wurde nach der Ansicht des Königs und Wöllners von dieser Waffe kein hinreichend schneidiger Gebrauch gemacht. So trat erst 1791 die entscheidende Wendung ein, durch welche die Freiheit der Discussion über religiöse und philosophische Gegenstände in Preussen unterdrückt wurde. Nun erst führte der Verlauf der Dinge zu Censurmassregeln, welche dies von Carmer redigirte Edikt überschritten, eine geistliche Polizeiwillkür eindringen liessen und so auch Kant in Mitleidenschaft zogen. Hierbei wirkten zwei Momente mit. Die Revolution drohte aus Frankreich herüber. Und indem Wöllner dem charaktervollen hohen Beamtenthum gegen-

über im Staate Friedrichs stets ein Eindringling und Fremder blieb und auch als solcher sich fühlte, indem sein und des Königs Wille sich in mehreren wichtigen Fällen an dieser mächtigen und selbständigen Repräsentation des preussischen Staatsgedankens brach: fand sich der Minister zu Massregeln und zu Einrichtungen genöthigt, welche mit Recht nun eine allgemeine Entrüstung zur Folge hatten. So entstand gegenüber dem unbotmässigen, liberalen Oberkonsistorium aus der geheimen Potsdamer Berathung im April 1791 die geistliche Immediat-Examinationskommission, welche dem Religionsedikt Wirkung verschaffen sollte: eine unglückliche Gegenschöpfung Wöllners gegen das aufgeklärte Oberconsistorium. Unter den Geschäften, welche die Mitglieder dieser Kommission unter sich hatten, befand sich auch die Censur aller in Berlin erscheinenden theologischen und moralischen Bücher sowie der moralischen Zeit- und Gelegenheitsschriften. Und zwar wurde Hillmer zum Hauptcensor über diese Schriften ernannt, sollte aber für die theologischen Hermes hinzuziehen. Dass in der Cabinetsordre an Carmer (1. Sept. 91) der periodischen Schriften nicht ausdrücklich gedacht war, benutzte Hillmer, und am 19. Oct. 1791 wurde, auf den Antrag Hillmers vom 14. Oct., durch ausdrückliche Bestimmungen über die periodischen Schriften, ganz in Wöllners und seinem Sinne, in noch umfassenderer Weise angeordnet, „dass von nun an alle Monatschriften, Zeit- und Gelegenheitsschriften, alle Broschüren philosophischen und moralischen Inhalts wie alle grösseren theologischen und moralischen Bücher“ ihm und Hermes zur Censur zugeschickt werden sollten. Der Druck von Nicolais allgemeiner deutschen Bibliothek wanderte jetzt nach Kiel aus und der von Biesters Monatsschrift nach Jena. Nun war in rücksichtsloser Weise das durchgeführt, was dann der Gegenstand des Kampfes von Kant werden sollte. Dem Hermes, einem hochfahrenden fanatischen praktischen Geistlichen und dem von ihm abhängigen Hillmer, der Theologie studirt hatte, dann Gymnasiallehrer gewesen war und nun in der Kirchenleitung sich befand, einem intoleranten Schwärmer ohne wissenschaftliches Verdienst, ja ohne jede wissenschaftliche Bewährung, wurde die wissenschaftliche Theologie zur Censur untergeordnet, und die Grenzen der philosophischen Unter-

suchung wurden nicht anders und weiter gezogen als die der biblischen Theologie: beide standen unter demselben Gesetz, oder vielmehr unter der Willkür derselben geistlichen Behörde.

In diese Epoche fiel nun nach dem Gang der Arbeiten Kants die Veröffentlichung seiner das Christenthum und das öffentliche Recht behandelnden Schriften. Nach einem Briefe Kiesewetters aus Berlin vom 14. Juni 1791 wurde dort Woltersdorf zugeschrieben, er habe schon in den ersten Tagen seiner neuen Amtsherrlichkeit bei dem König beantragt, Kant das fernere Schreiben zu verbieten! 1792 übersandte nun Kant, als treuer Mitarbeiter der Biesterschen Monatsschrift, derselben den ersten von mehreren Aufsätzen über das Christenthum. Es scheint (Kant an Biester, G. W. Schub. XI, 126), dass dieselben schon seit längeren Jahren theilweise ausgearbeitet worden waren. Der erste derselben handelt vom radikalen Bösen. Da die Zeitschrift damals bereits nicht in Berlin, sondern in Jena gedruckt wurde, um die Censurschwierigkeiten zu vermeiden, erbat sich Kant ausdrücklich von dem Redakteur Biester, dass sein Aufsatz der Berliner Censurkommission vorgelegt würde, damit jeder Schein, als schlüge er „einen literarischen Schleichweg“ ein, vermieden werde (Kant bei Borowski XI, 199). Dieser letzte Ausdruck Kants bezieht sich auf die Stelle des Ediktes von 1788, nach welcher der Verfasser nur in dem Falle verantwortlich ist, wenn er durch unverstattete Mittel die Druckerlaubniss vom Censor „erschlichen“ hat. (Vgl. auch G. W. Schub. XI, 127.) Der Druck ward gestattet, „da doch nur tiefdenkende Gelehrte die Kant'schen Schriften lesen“, und im April 1792 erschien der Aufsatz. Als nun aber gleich darauf die zweite Abhandlung: vom Kampfe des guten Prinzips mit dem bösen, an Hillmer zur Censur gelangte, zog dieser auf Grund der Instruktion auch Hermes hinzu, „weil das Manuscript ganz in das Gebiet der biblischen Theologie einschlage“. Hermes verweigerte nun sein Imprimatur und ihm trat dann Hillmer bei.

Auf Biesters Anfrage an Hermes verweigerte dieser eine nähere Erklärung unter der kahlen Berufung auf das Religionsedikt als seine Richtschur. Biester erwog weitere Schritte. „Ich glaube es mir und den Wissenschaften in unserm Staate schuldig zu sein.

etwas dagegen zu thun," so meldete er 18. Juni 1792 an Kant. Er hatte in seinem Schreiben an Hermes (15. Juni 1792) die richtige Frage gestellt, ob der Aufsatz gemäss den Bestimmungen des Censuredikts als „wider die allgemeinen Grundsätze der Religion" verstossend von der Censur abgelehnt sei, oder ob die Censurbehörde sich hierbei auf ein nicht bekannt gemachtes Reglement stützen könne. Da nun die Antwort von Hermes hierauf (16. Juni) unbestimmt und nichtssagend war, wandte sich Biester nunmehr am 20. Juni mit einem Immediatgesuch an den König. Auch hier geht er davon aus, dass das Religionsedikt keine Bestimmung enthalte, welche Kants Abhandlung vom Druck ausschliesse. „Kant dringt in diesem Aufsatz nicht allein auf eine Gott wohlgefällig einzurichtende Gesinnung und Handlungsart, sondern er findet auch sein höchstes Prinzip der Moralität noch insbesondere in der christlichen Religion und in der Bibel." „Wenn nach dem Censuredikt „„die Absicht der Censur keineswegs ist, eine anständige ernsthafte und bescheidene Untersuchung der Wahrheit zu hindern"", so ergiebt sich schon hieraus das Recht des Druckes für den beiliegenden Aufsatz." So betont er hier in noch entschiedenerer Weise als im Schreiben an Hermes, das Druckverbot müsse auf Regeln für die Amtsverwaltung der neuen Censoren gegründet sein, welche Schriftstellern und Verlegern unbekannt seien. Dazu hebt er mit Recht hervor, dass die Bestimmungen über die Art der Schriften, welche den beiden Censoren zur Beurtheilung anvertraut seien, unbestimmt und sehr elastisch waren und so über den Umfang ihres Amtskreises Unsicherheit bestand. Er beantragt also Veröffentlichung der die Censoren leitenden Reglements und Freigebung des Kantischen Aufsatzes. „Prof. Kant ist gesonnen, die Materie in einer Folge mehrerer Abhandlungen auszuführen. Ein so tiefgerechter systematischer Aufsatz hat dem Verfasser (wie er mir auch in einem Privatschreiben meldet) nicht wenig Zeit gekostet. Vielleicht ist er mit einer Fortsetzung beschäftigt. Er hätte seine Kräfte und seine Zeit, die er so gern zu der edelsten Beschäftigung: Menschen aufzuklären und zu bessern verwendet, auf einen anderen Gegenstand richten können. Diese Verwerfung einer durch kein bekanntes Gesetz verbotenen Arbeit ist eine wahre Strafe, und zwar

eine Strafe gegen völlig Unschuldige." Dies Gesuch Biesters an den König war wohlabgefasst und überzeugend. Und um bei dieser gewichtigen Gelegenheit eine Entscheidung von allgemeinerer Tragweite herbeizuführen, erbat Biester, dass sein Gesuch dem Plenum der Etatsminister vorgelegt werde. So ist es denn damals zu einer Verhandlung dieses Plenums der Etatsminister über die Frage, ob Kants Abhandlung zum Druck zuzulassen sei, gekommen. Der Moment war sehr ungünstig. Im Februar hatten aus Anlass eines kaiserlichen Mahnschreibens, das unter dem Eindruck des Verlaufs der Revolution in Frankreich und der zunehmenden Bedrohung des Königthums in diesem Lande strenge Maassregeln der Censur empfahl, über solche sehr erregte Verhandlungen im Berliner Staatsministerium stattgefunden. Eine besonnene Auffassung hatte gegenüber denen, welche die französische Revolution fürchteten oder die Furcht vor ihr benützen, im Staatsministerium überwogen. Aber eine harte Cabinetsordre des Königs rügte es, dass die Minister „den sogenannten Aufklärern das Wort reden": sie vermahnte die Minister zur Einigkeit; von ihrer Ueberwachung der Literatur erwartete sie die Aufrechterhaltung der positiven Religion und vermittelst derselben der staatlichen Ordnung. In solcher Lage entschied der Staatsrath (2. Juli 1792), dass Biesters Gesuch abzuweisen und das Druckverbot gegen die Abhandlung Kants aufrechtzuerhalten sei. Kant seinerseits erbat sich jetzt am 30. Juli 1792 sein Manuscript zurück, da „der Urtheilsspruch der drei Glaubensrichter unwiderruflich zu sein scheint". Er war nun entschieden, die Abhandlungen zu einem Buch zu vereinigen.

3. Das Imprimatur der königsberger theologischen Fakultät für die Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft.

Nach der Ansicht des Berliner Censors hatte die zweite Abhandlung Kants der biblischen Theologie angehört. Der Schritt, den nun Kant vor der Drucklegung seines Buches that, sollte zugleich ihn und sein Werk sicherstellen, und das Recht der philosophischen Fakultät auf freie Religionsforschung zur Geltung bringen. Als selbständiges Werk eines Königsberger Professors fiel die

Religionsschrift Kants unstreitig unter die Censur der Universität. Aber nun konnte zwischen zwei Fakultäten ein Streit entstehen; hatte der Censor das zweite der Monatsschrift bestimmte Stück der biblischen Theologie zugewiesen, so konnte angenommen werden, das ganze Werk falle nach seinem Charakter unter die Censur der theologischen Fakultät; Kant aber wollte gerade dies überhaupt und für diesen besonderen Fall durchfechten, dass der moralische Vernunftglaube auch einer Auslegung der christlichen Religionsschriften in moralischem Sinne bedürfe, um den statutarischen Kirchenglauben zum allgemeingültigen religiösen Denken überzuführen; sonach musste er gerade darauf bestehen, dass die selbständige Auslegung der Bibel innerhalb der Kompetenz des philosophischen Religionsforschers liege. Er trat für das Recht der philosophischen Fakultät auf freie Untersuchung des in den oberen Fakultäten statutarisch Feststehenden auf. So legte er denn sein Werk einer preussischen theologischen Fakultät vor; doch sollte diese nicht über die Drucklegung entscheiden, sie sollte nur feststellen, ob die Beurtheilung dieses Werkes eine Sache der philosophischen Fakultät sei. Wenn der Philosoph seine philosophische Theologie zur biblischen in Beziehung setzt und demnach seine Schriftauslegung neben die des Theologen setzt, überschreitet er den Rechtskreis der philosophischen Fakultät so wenig als es der Theologe thut, wenn er sich der Vernunftwahrheiten bedient, falls nur der eine wie der andere die so angeeigneten Hilfsmittel als principia peregrina, nicht domestica gebraucht. Diese Formel geht von dem folgenden Anschreiben bis zu der Fassung in dem Streit der Fakultäten: „wenn der biblische Theolog aufhören wird, sich der Vernunft zu bedienen, so wird der philosophische auch aufhören zur Bestätigung seiner Sätze die Bibel zu gebrauchen“ (Streit der Fak. 1798 S. 64).

Kants zarte Rücksicht gegen die Amtsgenossen machte ihm unlieb, die theologische Fakultät seiner eigenen Universität mit der geistlichen Examinationskommission zu Berlin möglicherweise in Spannung zu versetzen. Daher dachte er zunächst sein Buch in Göttingen vorzulegen. Dann wollte er wenigstens ausserhalb Königsbergs in Halle die Entscheidung erwirken. Schliesslich reichte er, da die Königsberger theologische Fakultät nichts dergleichen

befürchtete, dieser doch sein Werk ein, und erhielt die gewünschte Entscheidung (Kant bei Borowski G. W. Schub. XI, 200f.). Der damalige Dekan war Oberhofprediger Schultz. Zwei Concepte des Schreibens von Kant an die theologische Fakultät sind in den Rostocker Papieren. Das zweite in der Reihe (1b. Anfang: ich habe die Ehre in Ew. Hochehrwürden Person) darf als der frühere Entwurf angesehen werden. Denn an seinem Rande ist eine Umarbeitung (Anfang: ich überreiche hier), welche dann in dem der Reihe nach ersten Anschreiben (1a, Anfang: ich habe die Ehre) nicht ausschliesslich doch vorwiegend benutzt ist. Das Verhältniss der vorliegenden Concepte zum vorauszusetzenden amtlichen Schriftenwechsel kann nicht festgestellt werden: denn bei der Nachsuchung nach diesem auf dem Königsberger Universitätsarchiv, welche Herr Professor Walter gütig anstellte, fand sich keine Spur von einem solchen schriftlichen Austausch. Ein Schluss kann hieraus bei der Unvollständigkeit des Archivs in keiner Richtung gemacht werden: aber wir bleiben eben auf die Entwürfe angewiesen.

Das erste Concept begründet durch folgende Beweisführung, dass die Fakultät an der durch Kant erbetenen Erklärung „nicht durch ihre Verpflichtung auf die Erhaltung der Reinigkeit der biblischen Theologie behindert werde“. Wenn die reine philosophische Theologie Schriftstellen in andrem Sinne als die biblische nimmt, so ist nicht „ihre Absicht dabei, diesen eine Abänderung ihrer Auslegung zuzumuthen, sondern nur zu versuchen, wie weit die Bibel, vom Philosophen gelesen, auch mit dieses seinem blossen Vernunftsystem der Religion als übereinstimmend könne vorgestellt und diesem also für jene freiwillige und wahre Hochachtung eingeflösst werden könne.“ Selbst wenn die philosophische Auslegung der von der biblischen Theologie sanktionirten widerstreitet, so ist ein solches selbständiges Verfahren doch der philosophischen Fakultät erlaubt, als welche „über Alles was Objekt der menschlichen Meinung sein mag zu vernünfteln die Freiheit haben muss“, und es ist zugleich „der biblischen Theologie nöthig, weil ihr dadurch allererst kund wird, was sie in Vergleichung mit anderen, die sich um denselben Preis bewerben, leisten kann, oder welche Aufgaben ihr noch zu lösen übrig bleiben“. „Diese Forderung gehört zu

den Rechten gelehrten gemeinen Wesens, über welche eine Universität das Erkenntniss hat, damit eine Wissenschaft ihre Ansprüche nicht zum Abbruch der anderen erweitere (provideant consules ne quid respublica detrimenti capiat)" (benutzt im Streit der Fak. S. 111). — Ein zweiter Entwurf am Rand dieses Schreibens giebt kurz die Ideenfolge an, die in dem folgenden, also dritten Entwurf ausgeführt ist.

Entwurf des Schreibens von Kant an die Königsberger theologische Fakultät, betreffend die Druckfreiheit für seine Schrift: Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft.

Ich habe die Ehre Ew: Hochehrwürden drey philosophische Abhandlungen, die mit der in der Berl: Monatsschrift ein Ganzes ausmachen sollen, nicht so wohl zur Censur als vielmehr zur Beurtheilung, ob die theologische Fakultät sich die Censur derselben anmasse, zu überreichen, damit die philosophische ihr Recht über dieselbe gemäss dem Titel, den diese Schrift führt, unbedenklich ausüben könne. — Denn da die reine philosophische Theologie hier auch in Beziehung auf die biblische vorgestellt wird, wie weit sie nach ihren eigenen Versuchen der Schriftauslegung sich ihr anzunähern getraut, und wo dagegen die Vernunft nicht hinreicht oder auch mit der angenommenen Auslegung der Kirche nicht folgen kan, so ist dieses eine unstreitige Befugnis derselben, bey der sie sich in ihren Grenzen hält und in die biblische Theologie keinen Eingrif thut eben so wenig als man es der letzteren zum Vorwurfe des Eingrifs in die Rechtsame einer anderen Wissenschaft macht, dass sie zu ihrer Bestätigung oder Erläuterung sich so vieler philosophischen Ideen bedient, als sie zu ihrer Absicht tauglich glaubt. — Selbst da, wo die philosophische Theologie der biblischen entgegengesetzte Grundsätze anzunehmen scheint z. B. in Ansehung der Lehre von den Wundern, gesteht und beweist sie, dass diese Grundsätze von ihr nicht als objective, sondern nur als subjective geltend d. i. als Maximen verstanden werden müssen, wenn wir blos unsere (menschliche) Vernunft in theologischen Beurtheilungen zu Rathe ziehen wollen, wodurch die Wunder selbst nicht in Abrede gezogen, sondern dem biblischen Theologen, so

fern er blos als ein solcher urtheilen will und alle Vereinigung mit der Philosophie verschmäht, ungehindert überlassen werden.

Da nun seit einiger Zeit das Interesse der biblischen Theologen als solcher zum Staatsinteresse geworden, gleichwohl aber auch das Interesse der Wissenschaften eben so wohl zum Staatsinteresse gehört, welches eben dieselben Theologen als Universitätsgelehrte (nicht blos als Geistliche) nicht zu verabsäumen und einer der Facultäten z. B. der philosophischen zum vermeynten Vortheil der anderen zu verengen, sondern vielmehr jeder sich zu erweitern befugt und verbunden sind, so ist einleuchtend, dass, wenn ausgemacht ist, eine Schrift gehöre zur biblischen Theologie, die zur Censur derselben bevollmächtigte Kommission über sie das Erkenntnis habe, wenn das aber noch nicht ausgemacht, sondern noch einem Zweifel unterworfen ist, diejenige Facultät auf einer Universität (welche diesen Nahmen darum führt, weil sie auch darauf sehen muss, dass eine Wissenschaft nicht zum Nachtheil der andern ihr Gebiet erweitere), für die das biblische Fach gehört, allein das Erkenntnis habe, ob eine Schrift in das ihr anvertraute Geschäfte Eingriffe thue oder nicht, und im letzteren Fall wenn sie keinen Grund findet Anspruch darauf zu machen, die Censur derselben derjenigen Facultät anheim fallen müsse, für die sie sich selbst angekündigt hat.

S. 430, Z. 11, Wort 5 „gehöre" aus Versehen durchstrichen. S. 430, Z. 13, Wort 2, ein danach folgendes „ist" wurde auszustreichen vergessen.

4. Zwei ungedruckte Vorreden der Schrift: Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.

Die theologische Fakultät entschied im Sinne Kants, und noch war seit der Unterdrückung seiner zweiten Abhandlung kein Jahr verstrichen, als zur Ostermesse 1793, zu einem Buch vereinigt, die vier Abhandlungen erschienen. In der Vorrede zu diesem Buche setzte nun Kant seinen Streit mit der berliner Censurbehörde fort, da derselbe für die Freiheit der Forschung von principieller Bedeutung war. Zwei Entwürfe dieser Vorrede sind unter den Rostocker Papieren: man sieht wie wichtig dieselbe ihm erschien. Der Gedanke, der dem Gesuch an die Fakultät zu Grunde lag, entwickelt

sich in diesen Vorreden weiter: er ist dann schliesslich in der Schrift über den Streit der Fakultäten zu selbständiger Breite ausgewachsen. Seinen geschichtlichen Werth richtig abzuschätzen, bedarf es aber doch einer allgemeineren geschichtlichen Betrachtung.

Der Untergrund der religiösen Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts ist in den Sekten zu suchen, von denen jede das ursprüngliche wahre Christenthum zu erneuern strebte. Sie haben bereits centrale Dogmen wie die Satisfaktionslehre, geleitet von dem „inneren Lichte“, aufgelöst. Ja schon regte sich bei ihnen der Grundgedanke der deutschen Religionsphilosophie: das Geschichtliche im Religionsglauben ist die Bildersprache zeitlosen sittlichen Geschehens. Die Richtung auf den allgemeingültigen religiösen Kern in allen Dogmen der streitenden Kirchen wurde zudem in zart und ernst empfindenden Menschen durch die furchtbaren Religionskriege gesteigert, die nacheinander Frankreich, Deutschland und England verwüsteten. Der Sehnsucht nach dem religiösen Frieden, nach dem Einverständniss über einen Kern des Christenthums, welcher dann dem Kirchenstreit und den sektirerischen Bedenken entnommen sei, kam nun die machtvolle philosophische Bewegung entgegen: von dem Gelingen der Naturwissenschaften getragen, war dieselbe bestrebt, die Autonomie der Vernunft über alle Lebensgebiete auszudehnen. So entsprang aus den Lebensbedürfnissen der europäischen Gesellschaft das Problem, das Herbert von Cherbury und Locke, Wolff und Kant, der Deismus und die deutsche Aufklärung aufzulösen suchten: in einem allgemeingültigen Vernunftglauben den Kern des Christenthums aufzuzeigen und in ihm die Gebildeten aller Kirchen zu vereinigen. Aber diese ungeschichtliche Zeit sah im Vernunftglauben nicht ein sich in den Religionen Entwickelndes; der Keim solcher Ansicht in Leibniz ist erst durch Lessing und Herder entfaltet worden. Sie gewahrte nicht den inneren Zusammenhang von Offenbarungsglaube, Wunder, Dogma, Sakrament mit dem Wesen der Religion. So stiessen Vernunftglaube und Kirchenglaube hart aneinander. Wie schwer hat sich doch eine wissenschaftliche Analysis der Religionen durchgekämpft! Sie begann damals mit der Analysis der christlichen als der höchsten Religion und dem Nachweis von Grundzügen eines vollkommenen

allgemeingültigen Religionsglaubens in ihr. Hiermit war zugleich ein zweites Problem gegeben. Der Rückstand musste erklärt und in seinem Werthe bestimmt werden, welcher nach der reinlichen Darstellung des allgemeingültigen Religionsglaubens übrig blieb. Es galt Natur und Werth dieser im Kirchenglauben beigemischten Bestandtheile abzuschätzen.

Die Kriterien für die Glaubhaftigkeit dieser der Vernunftreligion beigemischten Offenbarungsreligion lagen in den inneren Anforderungen des moralischen Religionsglaubens, in den Ergebnissen des Naturwissens und in den Grundsätzen und Methoden der historischen Kritik. Schon die beiden Väter der religiösen Aufklärung, Locke und Wolff, haben die Gültigkeit des Offenbarungsglaubens, seiner Wunder und Dogmen an solche Anforderungen geknüpft, durch welche sein Umfang und seine Bedeutung sehr herabgemindert wurden. Mit der Entwicklung einer pragmatischen Geschichtsschreibung durch Bolingbroke, Voltaire, Hume erklärte man in immer weiterem Umfang den Kirchenglauben aus geistlicher Herrschsucht und Priesterbetrug, aus den Fiktionen der Phantasie und den Passionen des Gemüths, aus der Tradition des Aberglaubens und dem Missverstand der Bilder des Uebersinnlichen. Immer schärfer prüfte man die Sicherheit des Geschichtsglaubens. Jean Bodin, Spinoza, Bayle, Toland, Collins, Morgan vollzogen eine scharfe geschichtliche Prüfung der historischen Bestandtheile des alten und neuen Testamentes und erschütterten so die Kirchenlehre von der geschichtlichen Offenbarung. Voltaire, Hume, Reimarus haben dann die gänzliche Verwerfung des gesammten Offenbarungsglaubens theils zu begründen, theils praktisch wirksam zu machen unternommen. Dies war die besondere Form des Confliktes zwischen Kirchenglaube und wissenschaftlichem Denken in dem Zeitalter der Aufklärung.

Dieselbe Form des Gegensatzes zwischen Vernunftreligion und Kirchenglaube besteht bei Kant. Aber der Tiefsinn, mit welchem Kant das Wesen der Vernunftreligion aus dem Innersten seiner Transscendentalphilosophie bestimmt und die Entstehung des Kirchenglaubens nach Gesetzen des geistigen Lebens fassbar gemacht hat, ermöglicht ihm, zwischen den beiden streitenden Parteien

gleichsam eine Möglichkeit des Zusammenlebens herbeizuführen. Da nämlich Kant seine aus der autonomen Vernunft abgeleitete moralische Religion grossentheils, ihm selber unbewusst, aus dem Christenthum schöpfte, ähnlich wie die Naturrechtslehrer ihre Sätze aus dem römischen Rechte, und da er zugleich schon einen tiefen Einblick in den „Schematismus der Analogie" besass, durch welchen „ein intelligibles moralisches Verhältniss" in der menschlichen Einbildungskraft in „die Form einer Geschichte" gefasst wird: so eröffnete sein Werk einen tieferen Einblick in die Struktur des Christenthums als irgend ein anderes der Aufklärungszeit, ja es tritt nach rückwärts allein mit Pascal in Verhältniss wie nach vorwärts mit Schleiermacher, und demnach konnte er in seiner berühmten Lehre von der moralischen Interpretation der Bibel eine Brücke schlagen, welche den Theologen, den Geistlichen, den christlichen Laien von dem Gebiet der Vernunftreligion hinübertrug auf das des Gebrauchs der Bibel und der Verwerthung der Dogmen.

Die Bedeutung dieser moralischen Interpretation war ihm durch zwei Sätze gesichert, in welchen er sich mit Lessing bis in die Worte hinein berührt. Der erste dieser Sätze war schon durch einige Wiedertäufer und die Sektenlehre vom inneren Lichte vorbereitet, sie wurde von Lessing formulirt und sie erhielt eine Einschränkung erst durch die sozial-historische Methode Schleiermachers, welche von den geschichtlichen Wirkungen auf die Lebendigkeit zurückschliesst, die als historische Kraft dagewesen sein muss. Der Beweis der Göttlichkeit der Schrift „kann von keiner Geschichtserzählung, sondern nur von der erprobten Kraft derselben, Religion im menschlichen Herzen zu gründen, abgeleitet werden" (Streit der Fak. S. 104). Der andere Satz ist von Leibniz vorbereitet und dann ebenfalls von Lessing entwickelt worden, seine Grenze liegt in der falschen, abstrakten Sonderung der Sinnennatur des Menschen von seinem allgemeingültigen vernünftigen Wesen. Der geschichtliche Offenbarungsglaube „ist blosses Vehikel (Leitmittel) für den reinen Religionsglauben" und die fortschreitende Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden besteht in dem allmäligen Uebergange jenes partikulären Kirchenglaubens in diese

allgemeine Vernunftreligion (Relig. innerhalb der Grenzen 144, 158, 164, 171). Aus diesen Sätzen ergiebt sich die Möglichkeit für die moralische Interpretation, den allein wirksamen dauernden Kern aus der Hülse des Offenbarungsglaubens herauszuschälen. Hierin liegt ihr Recht.

Indem nun die geistliche Commission in Berlin jede Interpretation der biblischen Schriften, als dem Gebiet der biblischen Theologie angehörig, ihrer eigenen Censur unterwarf, oder im besten Falle der von theologischen Fakultäten überliess, welche letzteren doch ebenfalls durch die Kirchenordnung gebunden waren, sah Kant sich genöthigt sein Recht zu dieser moralischen Interpretation zu vertheidigen. Hierbei muss man Interpretation in dem weitesten Verstande nehmen, in welchem auch die Deutung der Dogmen von der Dreieinigkeit von dem Menschen- und Gottessohn, von der Satisfaktion Gottes durch den Tod Christi, wie das symbolische Verständniss der evangelischen Geschichte unter diesen Begriff fällt (Streit d. Fak., Erläuterung durch das Beispiel desjenigen zwischen der theolog. u. philosoph. S. 444 ff.).

So entstanden nun in Kant die Grundzüge der in der Schrift über den Streit der Fakultäten entwickelten Ansicht. In der zünftigen Ordnung des Gelehrtenwesens sind die geistlichen Geschäftsleute der theologischen Fakultät untergeordnet, zugleich aber steht selbständig neben dieser die philosophische. Gerathen die beiden Fakultäten über die Auslegung der biblischen Schriften in Streit, alsdann kann dieser nach folgender oberster Regel geschlichtet werden. Die biblische Theologie bedarf zu ihrer Begründung der Vernunft, wie die Vernunfttheologie zu ihrer Erläuterung der Bibel: sonach liegt ein Eingriff der letzteren in das Gebiet der ersteren nie in einer wenn auch von jener abweichenden Auslegung, sondern nur in dem Versuch, solche Auslegung in die biblische Theologie als in sie gehörig hineinzutragen und dieselbe dadurch zu bestimmen. Als die oberste Magistratur, vor welcher nach solchen Kriterien der Streit zu entscheiden ist, sehen die beiden Vorreden die Universität an: dieser Gedanke, unbestimmt wie er war, ist von der gedruckten Vorrede ab fallen gelassen worden. Und zwar geht die nach meinem Urtheil älteste der erhaltenen Vorreden (2a)

in einer syllogistischen Ordnung von dem Unterschied der natürlichen und geoffenbarten, als der reinen und angewandten Religion aus, leitet vermittelst desselben das Recht der Erläuterung der Vernunftreligion aus den biblischen Schriften, sowie die Pflicht, den selbständigen Bezirk der biblischen Theologie zu respektiren und nichts in sie als zur Offenbarung gehörig hineinzutragen, folgerichtig ab, und indem sie nun die zünftige Gliederung des gelehrten Wesens in der Universität hinzunimmt, schliesst sie weiter: diese Abgrenzung der Rechtssphäre von Philosophen, Theologen und Geistlichen könne und müsse durch die Universität als oberste, verwaltende Magistratur aufrecht erhalten werden. In der Darlegung, welche Folge die Herrschaft der geistlichen Genossenschaft über die Wissenschaft haben würde, bricht der erste Entwurf ab. Der zweite (2 b) enthält in nuce auf seiner ersten Seite den von S. 3 bis S. 9 der dann gedruckten Vorrede reichenden Zusammenhang. Begriff der einzigen wahren Religion; Nothwendigkeit, deren Geltung auf freie Achtung vor derselben zu gründen; nun die Gründe für das tadelnswerthe Eingreifen des Staates durch Zwangsgesetze; der Rest ist — gehorchen. Doch entsteht nun die Frage, und sie wird in der Vorrede aufgelöst, welcher der Gerichtshof sei, der über die Eingriffe einer Schrift in den statutarischen Kirchenglauben entscheide, und welche die Kriterien, nach welchen er zu verfahren habe. Hieraus wird dann das Recht der Religionsschrift zu der in ihr enthaltenen moralischen Auslegung der Bibel abgeleitet. Die Energie des zweiten Entwurfs ist in der gedruckten Vorrede abgeschwächt, und der weit aussehende Plan einer wissenschaftlichen Magistratur, den sie enthält, ist nicht mehr berührt. Nach dem majestätischen Eingang, der mit Recht von den allgemeinsten und tiefsten Betrachtungen ausgeht, folgt in dieser gedruckten Vorrede die Behandlung der Frage nach dem Rechte der Auslegung in schlichterer, doch auch in mehr zurückhaltender Weise.

Vorrede (2a).

Man theilt die Religion gewöhnlich in die natürliche und die geoffenbahrte (besser ausgedrückt in die Vernunft- und Offenbahrungsreligion) ein; deren ersterer eine Vernunfttheologie und

dergleichen Moral der anderen eine Offenbahrungstheologie (die, wenn ihr ein heiliges Buch zum Texte dient, biblisch heisst) und dergleichen Moral zum Grunde liegt. — Diese Eintheilung ist nicht bestimmt genug um allen Misverstand zu verhüten; den es kan keine Offenbahrungsreligion und mit ihr keine biblische Theologie und Moral geben, in der nicht auch Vernunftreligion und dergleichen Theologie und Moral anzutreffen seyn müsste und zwar so, dass diese als (a priori) für sich bestehend, jene aber als zur Ausübung dessen (in concreto) was diese fordert, hinzukommend und sie ergänzend vorgestellt werde (denn ohne das würde der Glaube nicht Religion, sondern blos Superstition seyn), da dann die Eintheilung in die reine und angewandte Religion aller Misdeutung, vornehmlich in Ansehung der beyderseitigen Gränzen, besser vorbeugen würde.

Es ist des Lehrers einer jeden Wissenschaft grosse Pflicht, sich in den Gränzen derselben zu halten, und wenn etwa zwey derselben verbunden werden, sie doch nicht mit einander zu vermischen, und so ist es auch Pflicht, wenn von Bestimmung des Verhältnisses der reinen Vernunftreligion zum Offenbahrungsglauben die Rede ist. Noch mehr aber ist es Pflicht nicht blos des Philosophen, sondern auch des guten Bürgers sich in seinen Gränzen zu halten und in die Rechte eines Offenbahrungsglaubens, der in einem gewissen Lande gesetzliche Sanction für sich hat, keine Eingriffe zu thun, wenn dieser unter die Obhut und selbst die Auslegung gewisser Staatsbeamten gesetzt worden, die nicht zu vernünfteln, sondern nur zu befehlen nöthig haben, wie nach diesem Glauben und für die, welche sich dazu bekennen, öffentlich geurtheilt werden soll. Es ist eine privilegirte Zunft, die aber auch Gränzen ihrer Befugnis hat, nämlich in das freye Gewerbe der Philosophie nicht Eingriffe zu thun und ihre Glaubenssätze etwa durch Philosophie beweisen oder anfechten zu wollen, so wie diese sich dagegen bescheidet, über Schrift-Autorität und Auslegung nicht urtheilen zu können und so ein jeder von beydem, was seines Amts nicht ist und wovon er der Regel nach auch nichts versteht, seinen Vorwitz zu lassen.

Woran erkennt man aber sicher, ob eine Schrift oder auch öffentlicher Religionsvortrag in die biblische Theologie eingreife

oder sich innerhalb den Schranken der blossen Philosophie halte? — Der Philosoph mag sich noch so sehr enthalten, sich mit Bestimmungen des Offenbahrungsglaubens zu befassen und sich blos auf Principien der reinen Vernunft einschränken, so muss er doch auch auf die Möglichkeit der Ausführung seiner Ideen in der Erfahrung Rücksicht nehmen, ohne welche diese blos leere Ideale, ohne objective practische Realität zu seyn, in Verdacht kommen müssten, mithin keine öffentliche Religion (davon doch der Begrif in den Umfang seines Geschäftes mit gehört), dadurch begründet oder nur als möglich vorgestellt werden könnte. — Beyspiele aber zu seinen Ideen sich ausdenken d. i. sich Meinungen, die sich Menschen als zu ihrem Offenbahrungsglauben gehörig gemacht haben könnten, zu erdichten, würde Erdichtung von Erdichtungen seyn und so kein Beyspiel zur Erläuterung der Idee eines unter Menschen möglichen Offenbahrungsglaubens abgeben können. Also muss irgend eine Glaubensgeschichte, sie sei im Zendavesta oder in den Vedas oder in dem Coran oder in der vorzüglich so genannten Bibel enthalten, ihm allein dazu tauglichen Stoff darreichen können. — Wenn er sie aber aus demjenigen heiligen Buche, das im Moralischen unter allen, so viel man deren kennt, am besten mit der Vernunftreligion in Harmonie zu bringen ist, aus der Bibel, hernimmt, so kan man ihm nicht Schuld geben, er habe in die biblische Theologie Eingriff gethan, denn dieser geschieht nicht dadurch, dass man aus ihr etwas zum Behuf der Erläuterung seiner Ideen entlehnt, sondern etwas als zu der Offenbahrung gehöriges hineinträgt. — Wenn er aber blos seine reine Vernunfttheologie als abgesonderte Wissenschaft befolgt und, da in Rücksicht darauf, dass keine Schrifttheologie ohne diese seyn kan, wie viel aber von jener in dieser enthalten und gemeynet sey, ohne vorhergehende freye und öffentliche Darstellung beyder gar nicht zu bestimmen ist, es ihm erlaubt seyn muss den Versuch zu machen, Alles was die Schrift als zur Religion gehöriges enthalten mag, mit seinen reinen Vernunftbegriffen von dieser zu vereinigen, gesetzt auch der eigentliche Schrifttheologe behauptete, die von jenem so benutzte Stellen müssten in ganz anderem Sinne genommen werden: so hat der Vernunfttheologe blos für seine Wissenschaft gesorgt, so

wie der biblische für die Seinige, und der letztere als Privilegiat für den öffentlichen Kirchenvortrag kan nicht klagen, dass ihm durch die blosse öffentliche Darstellung Eingriff in seine Rechte geschehen sei, weil er, was solche speculative Untersuchungen betrift, nicht als Geistlicher, der ein kirchliches Monopol besitzt, sondern als Gelehrter betrachtet werden muss, über dessen Ansprüche gegen Andere (die zu demselben gelehrten gemeinen Wesen gehören) der Staat kein Erkentnis, sondern nur das Recht und sogar die Verbindlichkeit hat, die Freyheit eines jeden in Bearbeitung seiner Wissenschaft von Anderen ungeschmälert zu erhalten und sie also unter einander ihre Sachen selbst ausfechten lässt.

Wenn Gelehrte sich nicht lieber gleich als im Naturstande befindliche freye Menschen in ihren Ansprüchen gegen einander betragen, sondern in Zünfte (Facultäten genannt) eintheilen sollen, deren jede ihre Wissenschaft (oder eine gewisse Zahl verwandter) methodisch zu bearbeiten sich berufen glaubt, so ist ein gewisses Ganze dieser Zünfte, eine Universität, gleichsam die oberste verwaltende Magistratur im Interesse dieses gemeinen Wesens, welche daher darauf sehen muss, dass sich nicht eine zum Nachtheile der anderen ausschliesliche Rechte herausnehme, und wenn sich deshalb Gefahr zeigt, nach der solennen Formel: provideant consules ne quid respublica detrimenti capiat alsbald ins Mittel treten, diesem Unfug zu wehren, indessen der Staat von dergleichen gelehrten Streitigkeiten gar keine Notiz nimmt. Der Geistliche als ein solcher mag dagegen immer den besonderen Anordnungen des letzteren unterworfen, ja auch für eine gewisse Art der öffentlichen Behandlung der Religion priviligirt seyn, so steht eben derselbe doch als Gelehrter, der sich mit dem Philosophen misst, unter dem Urtheile der Facultät, dazu seine Wissenschaft gezählt wird, nämlich der biblisch-theologischen, welche als ein Departement der Universität nicht blos fürs Heil der Seelen (in Bildung zu Lehre im geistlichen Stande), sondern auch fürs Heil der Wissenschaften zu sorgen hat und der philosophischen Facultät, deren Vernunft-, Sprach- und Geschichtsforschungen sie oft zu benutzen nöthig findet, schlechterdings keine Einschränkungen auferlegen kan, wie weit sie sich ausbreiten dürfe, weil es die Natur derselben

mit sich bringt, sich über alles auszubreiten. — Würde die letztere als philosophische sich anmassen, mit ihren Vernunft- und Schriftauslegungen Gemeinden zu stiften und Geistliche zu öffentlichen Lehrern der Kirche zu bilden, so würde das ein Eingrif in die biblische Theologie (und die Rechte der für sie bestimmten Facultät) heissen können, als die allein dazu privilegirt ist. Giebt sie dieser aber nur zu bedenken, was Vernunft und historische Wissenschaft für oder wieder die in Schwang gekommene Auslegungen derselben anzuführen hat, so geschieht dieses nach dem Rechte, das alle Wissenschaften haben, welches nicht anzuerkennen sondern sich auf ein Privilegium zu berufen den biblischen Theologen von der Stufe eines Gelehrten zu der eines Krämers

Wenn man hievon abgeht und der geistlichen Genossenschaft ausser der ihr ertheilten Gewalt alles, für dessen Verkehr sie privilegirt ist, durch ihre Musterung gehen zu lassen, noch das Recht einräumen will selbst zu urtheilen, ob etwas für ihr Gericht gehöre oder nicht, mithin über die Competenz des Gerichtshofes zu urtheilen, so ist für die Wissenschaften alles verlohren, und wir würden bald dahin kommen, dass wir, wie zur Zeit der Scholastiker, keine Philosophie haben würden, als die nach den angenommen Sätzen der Kirche gemodelt worden oder wie zur Zeit des Galilei keine Astronomie als die, welche der biblische Theologe, der von ihr nichts versteht, bewilligt hat. Dieser also

S. 436 Z. 4 nach „verhüten" steht „können", das auszustreichen vergessen worden. S. 436 Z. 7 nach „so" habe ich ein „dass" ergänzt. S. 436 Z. 12 nach Religion ist ein überflüssiges „besser" gestrichen worden. S. 436 Z. 26 vor „diesem" steht „dies", das auszustreichen vergessen worden. S. 437 Z. 10 nach „werden" steht „können", wofür ich „könnte" sage. S. 437 Z. 25 steht nach „als" „dazu", und am Rand „(der Offenbarung)"; aus beiden Möglichkeiten wählte ich „zu der Offenbarung". S. 437 Z. 34 steht nach „behauptete" „dass", welches ausfallen muss, soll die Construktion nicht geändert werden. S. 438 Z. 18 steht nach „Magistratur" „das", wofür ich „im" eingesetzt habe. S. 439 Z. 16 hinter „einräumen" habe ich „will" eingesetzt, hinter „selbst", das Durchstrichene: „zu urtheilen" restituirt.

Vorrede (2b).

Obgleich die einzige wahre Religion, weil sie jedermann verbindet, auch von jedermann auf alle erdenkliche Art und zwar

(um Anderer Urtheile auch zum Probiersteine der seinigen zu benutzen) öffentlich muss geprüft werden dürfen, indem kein Anderer als ich selbst meine Verirrung von derselben verantworten soll: so kan es doch wohl geschehen, dass in einem Staat, vielleicht weil man glaubt, dass er auch für die Seligkeit (nicht blos das Erdenglück) der Unterthanen Sorge tragen müsse, vielleicht auch, um sich selbst vermittelst der Kirche zu stützen, Anordnungen getroffen worden, welche den einmal angenommenen öffentlichen Religionsglauben gleichsam mit einem Interdict gegen alle Neuerungen und Veränderungen (die den Verdacht einer Ungewisheit desselben rege machen könnten) belegen und gewisse Personen zu Aufbewahrern, Wächtern und alleinigen Auslegern der Urkunden desselben privilegiren. — Hiebey ist nun für den getreuen und ruhigen Unterthan (der freylich unter diesen Umständen nicht als activer, stimmhabender Bürger betrachtet wird) nichts zu thun, als zu gehorchen. Nur Eines macht noch Bedenken: dass nämlich, da in jedem auf Facta gegründeten Offenbahrungsglauben doch immer auch allgemeine Religionsbegriffe und Principien, mithin das, was auf einen reinen Vernunftglauben Beziehung hat, enthalten seyn muss, in der Concurrenz des letzteren (der nie verboten werden darf) mit dem ersteren es darauf ankomme, wer die Befugnis habe, über das Forum zu entscheiden, vor das eine Meynung, eine Schrift, dadurch in den durch Gesetze geschützten Offenbahrungsglauben Eingriff gethan oder auch umgekehrt von diesem dem reinen Vernunftglauben Abbruch zu geschehen scheint, gezogen werden müsse. Diese Frage, welche eigentlich nur die Competenz des Gerichtshofes betrift, verlangt also zu wissen, wer, wenn eine Schrift darüber angeklagt wird, dass sie sich z. B. mit blos philosophischen Behauptungen in die biblische Theologie mische oder umgekehrt, dass diese ihre Offenbahrungslehren der philosophischen Theologie aufdringe, wer, sage ich, blos hierüber zu sprechen berechtigt sey, ohne noch darauf zu sehen, ob diese Einmischung einer von beyden vortheilhaft oder nachtheilig sey.

Ehe wir nun aber auf die Frage antworten, wer hierüber zu sprechen die Befugnis habe, wollen wir vorher untersuchen, woran

derselbe (er mag seyn, wer er wolle), dass eine solche Einmischung, ein solcher Eingrif in fremde Geschäfte wirklich geschehen sey, erkennen könne.

Wenn der Philosoph zum Beweise der Warheit seiner angeblich reinen Vernunfttheologie biblische Sprüche anführt, mithin das Offenbahrungsbuch in den Verdacht bringt, als habe es lauter Vernunftlehre vortragen wollen, so war seine Auslegung der Schriftstellen Eingrif in die Rechte des biblischen Theologen, dessen eigentliches Geschäft es ist, den Sinn derselben als einer Offenbahrung zu bestimmen, der vielleicht etwas enthalten mag, was gar keine Philosophie jemals einsehen kan, als auf welche Art Lehren jene auch eigentlich ihr Hauptgeschäfte gerichtet hat. Der Philosoph mischt sich also hier ein, wenn er als bestimmender Schriftausleger sich führt, welches seine Sache gar nicht ist, weil dazu Schriftgelehrsamkeit oder, wie einige wollen, gar innere Erleuchtung gehört, auf deren Besitz er als reiner Vernunftforscher Verzicht thun muss. — Für Einmischung aber in diese Theologie kan es dem Philosophen nicht angerechnet werden, wenn er etwa Stellen aus der Offenbahrungslehre nur zur Erläuterung, allenfalls auch Bestätigung seiner Sätze (nach seiner Art sie zu verstehen und auszulegen) herbeyzieht, so wenig wie es dem Lehrer des Naturrechts, wenn er aus dem römischen Gesetzbuch Ausdrücke und Formeln braucht (wobey er vielleicht wohl gar andere Folgerungen daraus zieht als die Rechtslehrer des letzteren daraus ableiten), zum Eingriffe angerechnet werden kan, so lange er sie als Landesgesetze dadurch nur nicht in ihrem Ansehen schmälern will. Denn die philosophische Theologie sucht alsdann dadurch ihre Begriffe nur zu erläutern und ihnen ein gewisses Leben und eine Salbung zu geben, aber keineswegs, weder ihre noch die biblische Kenntnis zur reinen Vernunftkenntnis zu erweitern oder abzuändern. — Der biblische Theolog behält hiebey immer die Freyheit, sich gegen jene Deutungen zu verwahren, den blossen Vernunftlehrer der Religion der Unzulanglichkeit seiner Einsichten oder auch seiner Unkunde in Ansehung des Sinnes dieser Sprüche zu zeihen, ohne dass er ihn in seine Gränzen zurück zu weisen nöthig hat, weil er diese nicht überschreitet, so lange er es nur mit blossen Ver-

nunftbeweisen zu thun hat und durch seine Schriftauslegung, die er für nichts als Meynung ausgiebt, nur den Verdacht des Wiederspruchs mit der Offenbahrung zu heben denkt. — Im Falle aber, dass dennoch ein solcher Wiederspruch zwischen der philosophischen und biblischen Theologie wirklich wäre, was da auf einer oder der anderen Seite Rechtens sey, ob eine von beyden für Conterbande zu erklären oder beyde neben einander ihre Tauglichkeit zum Endzwecke in voller Freyheit versuchen zu lassen, davon ist hier noch nicht die Rede, sondern nur, wer darüber rechtskräftig urtheilen könne, ob eine Schrift zu einer oder der anderen dieser beyden Religionslehren als gehörig angesehen werden solle. Dass dieses nicht der biblische Theologe seyn könne, ist klar. Denn wenn derjenige, der Gewalt hat, zugleich selbst sollte wählen können, was und wen er unter seinen Gerichtszwang zu ziehen habe, so wäre an kein Recht weiter zu denken. Würde aber der Philosoph die Befugnis haben, zu wählen, so würde er gar keinen Gerichtszwang in Ansehung öffentlicher Glaubenslehren einräumen, von dem hier doch vorausgesetzt wird, dass ihn der Staat angeordnet habe. Es muss also eine dritte Autorität seyn, von der man annehmen kan, dass sie an beyden (der biblischen so wohl als philosophischen Theologie) als Wissenschaften gleichen Antheil nehme um zu verhüten, dass keine durch unmässige Ansprüche die andere vergewaltige und schmälere, damit jede in ihrer Art freyen Wachsthum habe. Dieses kan nun kein anderer als eine Universität sein, welche (selbst der buchstablichen Bedeutung nach) eine Gesellschaft ist, welche auf das Ganze der Wissenschaften und die Erhaltung ihrer Organisation sieht, die jede einzeln so fern in Schranken setzt, als sie der andern den Raum ihrer Ausbreitung benähme. Sie wird aber dieses durch ihre Facultäten als so viele obere Beamte der Gebiete thun, in welche das Reich der Wissenschaften eingetheilt ist. Aber durch welche Facultät wird sie es thun? Durch diejenige, welche über den Flor einer Wissenschaft zu wachen hat, deren öffentliche Lehren wegen ihres Vertrages unter Zwangsgesetzen des Verboths oder Geboths stehen, (durch die theologische), die selbst aber frey seyn muss, um urtheilen zu können, ob ein vorkommender Fall unter jenen Zwangs-

gesetzen stehe (nicht aber von ihnen abweiche), oder unter den zwangsfreyen Rechtsamen des menschlichen Geistes zu seiner Erweiterung in Wissenschaften überhaupt d. i. ob eine Schrift in die biblische Theologie nach dieser, ihren einmal öffentlich mit ausschlieslicher Freyheit durch den Staat versehenen Principien eingreife, um an deren Stelle Vernunftprincipien zu setzen oder es nur mit der Theologie als einer von den mancherley Vernunftwissenschaften (die keine Facta zum Grunde legen) zu thun habe, um, was sie als eine solche enthält, in einem System vorzutragen, mithin sich in ihren Gränzen, nämlich der blossen Philosophie, halte, der biblischen Theologie aber es überlässt, jene mit dieser in Harmonie zu bringen, wenn sie es nicht lieber als ihrer Würde und Heiligkeit verkleinerlich hält, sich damit abzugeben und die Philosophen vernünfteln lässt, so viel sie wollen, indem sie darüber unbekümmert ihren Weg ruhig verfolgt.

Denn da es einmal durch den Fortschritt der Cultur mit den Menschen dahin gekommen ist, dass selbst die Weisheit ihren Einflus nicht gehörig ausbreiten noch weniger aber sichern kan, als vermittelst einer Wissenschaft: so ist es selbst, wenn vom Heil der Seelen die Rede ist, doch zugleich auch um das Heil der Wissenschaft zu thun, die ihre Lehren in einem vollständigen überzeugenden und geläuterten Vortrage enthält, und einer solchen Wissenschaft ist wiederum daran gelegen, dass sie mit anderen und deren Wachsthum zusammen bestehen könne und nicht gleichsam ein Monopol zum Nachtheil der übrigen behaupte, weil dieser wegen der Verküpfung, die sie insgesammt unter einander haben, doch zuletzt auf sie zurückfallen muss. — So würde, wenn der biblischen Theologie ihre Ansprüche (ohne Rücksicht auf andere Wissenschaften und deren Rechtsame) unbedingt eingeräumt würden, es bald keine natürliche Sittenlehre vielweniger natürliche Religion, ja selbst nicht einmal eine vernünftige Astronomie mehr geben, wie das Schiksal des Galilei es beweist. — Selbst der Privilegiat hat in bürgerlichen Geschäften doch nicht die Befugnis, Sachen Anderer, die er seinem Monopol zuwieder hälte, nach eigenem Gutdünken in Beschlag zu nehmen, sondern es kommt noch auf den Ausspruch derjenigen an, die die Rechte der Bürger im Ganzen

zu besorgen haben, ob das, wessen er sich anmaasst, auch wirklich mit einem Zwang belegtes oder freyes Gut sey.

Es wäre also wohl freylich besser, wenn sich die biblische Theologie mit anderen Wissenschaften in eine Linie stellen liesse und mit dem Einflusse begnügte, den sie sich als eine solche durch ihre eigene Würde verschaffen kan, vornehmlich da Philosophie, die als Gegnerin ihr unter allen am gefährlichsten ist, sich ihr zur Begleiterin und Freundin anbietet (denn dass sie, wie es vordem hiess, ihr als Nachtreterin bedient seyn sollte, daran ist jetzt nicht mehr zu denken). Wenn indessen den Menschen um ihrer Herzenshärtigkeit willen doch durchaus ein Kapzaum angelegt werden soll, so müszte es doch wenigstens nicht durch die geschehen, die mit dem Monopol ausserordentlich begnadigt sind, weil für diese die Gemächlichkeit, die ihnen daraus entspringt, dass sie sich mit anderen Wissenschaften nicht belästigen dürfen, eine starke Verleitung seyn dürfte sie insgesammt zu unterdrücken.

So viel von der Policey in Ansehung der öffentlichen Religionslehren und den Schranken, darinn sie als zum gelehrten, gemeinen Wesen gehörende Anordnung selbst gehalten werden muss, um nicht der vermeynten Sicherheit halber die allgemeine bürgerliche Freyheit auszurotten.

* * *

In der gegenwärtigen Schrift wird das Ganze einer Religion überhaupt, so fern sie blos aus der durch moralische Ideen geleiteten Vernunft entwickelt werden kan, vorgetragen. Ich kan gar nicht in Abrede ziehen, dass in dieser Bearbeitung die christliche Glaubenslehre beständig ins Auge gefasst worden, nicht, um sie nach dem Sinne ihrer Schrift (anders als blos muthmaslich) zu erklären, oder sie auch nach ihrem inneren Gehalte auf den Inbegrif jener Vernunftlehren einzuschräncken, sondern, da es die Philosophie schwerlich dahin bringen dürfte sich zu versichern, sie habe ein Ganzes derselben nicht blos im allgemeinen umfasst, sondern auch in seinen besondern Bestimmungen (im Detail) ausgeführt, wenn nicht schon ein auf Religion abzweckendes, viel Jahrhunderte hindurch bearbeitetes, bisweilen wohl mit unnützen Zusätzen versehenes, indessen doch auf alle erdenkliche Bestimmungen derselben

Bezug nehmendes Werk (eine heilige Schrift mit ihren Auslegungen) da wäre, welches die Vernunft auf Untersuchungen leiten kan, darauf sie von selbst nicht gefallen wäre. Eben so wenig mag ich es verheelen, dass so viele augenscheinlich mit der Vernunft dermassen übereinstimmende Lehren derselben, als wenn sie durch diese selbst dictirt wären eingenommen eine Neigung in dieser Abhandlung mitgewirkt habe, die übrigen auch aus demselben Quell abzuleiten und so dasjenige, was vielleicht einem grossen Theile nach Offenbahrungstheologie sein mag, hier als reine Vernunfttheologie zu behandeln, wiewohl nicht sowohl in speculativer Absicht die letztere zur Erkenntnis des Unerforschlichen (das Nachbeten aber nicht verstandener Worte ist kein Erkentnis) zu erweitern, als vielmehr, so fern die Ideen derselben practisch sind, um sie zur Religion als moralischer Gesinnung zu brauchen. Ob nun gleich durch diese Vorliebe mancher Sinn der angeführten Schriftstellen an sich verfehlt seyn mag, so ist doch auch die blosse Möglichkeit, dass sie einen solchen annehmen, für die Ausbreitung und Bevestigung dieser Glaubenslehre darinn sehr vortheilhaft, da sie den vernünftelnden Theil der Menschen (der aber wird bey zunehmender Cultur, man mag ihn niederdrücken so sehr man will, allmälig sehr gros) zur Annehmung derselben geneigt macht („es fehlt nicht viel, dass ich ein Christ würde"); das Uebrige, wofern noch etwas mehr zu thun übrig ist als jene Begriffe in Kraft zu setzen, kan dann die Offenbahrungslehre hinzu thun.

Die Philosophie stösst im Fortgange der zu ihrem reinen Vernunftgeschäft gehörenden Moral zuletzt unvermeidlich auf Ideen einer Religion überhaupt und kan sie nicht umgehen, wohl aber die Anordnung, welche Menschen darüber treffen mögen, um einen Religionszustand unter sich zu errichten. In diesem Betracht scheinen gegenwärtige Abhandlungen nicht reine (mit Empirischem unbemengte) Philosophie zu enthalten und über ihre Gräntze zu gehen. Allein der Ueberschritt von dem Gebiete reiner practischer Ideen zu dem Boden hin, auf dem sie in Ausübung gebracht werden sollen, da die Philosophie mit einem Fusse noch nothwendig auf dem ersteren stehen muss, gehört, was diesen betrift,

doch immer noch zum Felde der reinen Philosophie. Man kan also nicht sagen, dass sie über ihre Gränze hinausgegangen sey, wenn sie die Betrachtung und Beurtheilung einer positiven Religion in ihr Geschäfte zieht, an welcher sie die Bedingungen am besten zeigen zu können glaubt, unter denen allein die Idee einer Religion realisirt werden kan. Daher können gegenwärtige Abhandlungen schlechterdings nicht anders als blos zur Philosophie gehörige Betrachtungen beurtheilt werden.

S. 440 Z. 16 nach „Bedenken" habe ich zur Herstellung des Zusammenhangs „dass" eingesetzt. S. 444 Z. 4 nach „Linie" habe ich „zu" gestrichen. S. 444 Z. 26 nach „Glaubenslehre" „nicht" gestrichen. S. 445 Z. 3ff. die Stelle würde eines tieferen Eingriffs bedürfen. S. 445 Z. 29 habe ich zwei versuchsweise eingefügte andre Wendungen, die zwischen treffen und mögen stehen, gestrichen: „(oder sich fügen)", darüber: „der schon vorhandenen". S. 445 Z. 34 zwischen „dem" und „in" ausgestrichenes „sie" hergestellt. S. 446 Z. 7 zwischen „anders" und „als" ein freilich unbefriedigendes „wie" eingefügt. Im Uebrigen sind kleine Mängel ohne Weiterès berichtigt, Buchstaben, die durch das nächste Blatt zugeklebt sind, ergänzt, die fast ganz fehlende Interpunktion ergänzt worden. Das Manuscript ist sehr vielfach, aber mit peinlicher Sorgfalt durchcorrigirt: lange Stellen sind ausgestrichen, andre am Rande zugefügt.

5. Die Kabinetsordre und der Streit der Facultäten.

Der Streit zwischen der Regierung und der Presse wurde von da ab immer mehr verbittert. Die Berliner Monatsschrift rächte sich bald nach dem Verbot des Sommers 1792 durch die fingirte Uebersetzung einer unter Jacob II. gehaltenen Predigt, in welcher der Herrscher mit Nero verglichen und seiner geistlichen Commission gegenüber zum Stand halten ermahnt wird. (Monatsschr. XIX. 438 ff.) Geschriebene Zeitungen liefen um und harte Strafen vermochten nicht sie zu unterdrücken. In dem vergeblichen aufreibenden Kampf der zwei unermüdlichen Censoren Hermes und Hillmer gegen die fortschreitende wissenschaftliche Analysis des Kirchenglaubens und die Popularisirung derselben in der Jenaer Literaturzeitung, der allgemeinen deutschen Bibliothek und anderen Zeitschriften mussten die Censoren zu Belästigungen des Buchhandels fortgehen, welche nun einen Sturm der Entrüstung hervorriefen (Hermes und Hillmer an den König 5. März 1794: der König an Carmer 17. April 1794 [Verbot der allg. Bibliothek]: nun Buchhändler Vieweg und mittelbar Hartknoch an den König 5. Mai

1794, Buchhändler Nicolai an den König 6. Mai 1794; Halleschen Buchhändler an den König 9. Juni, 5. Juli 1794). Indem nun die Verwaltungsbehörden fest auf die Seite der freien wissenschaftlichen Untersuchung und des Schutzes des buchhändlerischen Gewerbes traten, wurde die Spannung zwischen ihnen und den zwei Censoren, hinter welchen Wöllner stand, immer unerträglicher. Zugleich aber musste der Tod der wichtigsten Mitglieder der französischen Königsfamilie auf dem Blutgerüst und die Einrichtung des Kultus des höchsten Wesens in Frankreich den Einfluss der Wöllnerschen Partei auf den König verstärken. Dies waren die Umstände, unter denen nun auf die Veröffentlichung der Religionsschrift Kants am 1. October 1794 die vielberufene Cabinetsordre an Kant folgte. In dieser werden Kants Religionsschrift und seine kleineren Abhandlungen der Entstellung und Herabwürdigung des Christenthums beschuldigt und ihm „wird bei fortgesetzter Renitenz unfehlbar unangenehme Verfügungen“ in Aussicht gestellt. Kant stand damals auf der Höhe seines Ruhms und seines Einflusses. Niemand in Deutschland hatte für die Pflege einer ernsten Religiosität so viel gewirkt als er. Ein Zettel aus jener Zeit beweist (G. W. XI. 2. 138), in wie starken Gewissensskrupeln er damals gewesen. „Widerruf und Verleugnung seiner inneren Ueberzeugung ist niederträchtig; aber Schweigen in einem Fall wie der gegenwärtige ist Unterthanenpflicht, und wenn Alles was man sagt, wahr sein muss, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen“. Er entschied sich für völliges Schweigen über religiöse Gegenstände und sprach diesen Entschluss in der Antwort an den König „als dessen treuester Unterthan“ aus. (Erster Entwurf dieser Antwort G. W. XI. 1. S. 272.)

Mochte nun das Auftreten seiner Schule, insbesondere Fichtes mitwirken, auch andere Zeichen liessen bemerken, dass Kants Philosopie als gefährlich angesehen wurde. Es wird erzählt, dass um die Zeit der Cabinetsordre auf dem Regensburger Reichstag der erfolglose Antrag von Hessenkassel eingebracht worden sei, gegen Kants Philosophie einzuschreiten (Bernhard, Franz Ludwig von Erthal, Fürstbischof von Bamberg 1852 S. 140, bestimmterer Quellennachweis fehlt dort). Eine von Schultz angekündigte Vorlesung über Kants

Religionsschrift wurde verboten. Der Vorgang war durch Rink (Ansichten aus Kants Leben 1805 S. 62) bekannt; Herr Professor Walter theilt mir darüber Näheres mit. „Dieses Verbot liegt vor in einer Zuschrift der Königsberger Regierung an den Senat, nebst Beilage, den von Wöllner unterzeichneten Kgl. Spezialbefehl in copia enthaltend. Diese Zuschrift ist den sämmtlichen Professoren, sowie insbesondere Schultz auf Senatsverfügung mitgetheilt und von ihnen unterschrieben worden. In den Unterschriften fehlt diejenige von Kant. Man hat also wahrscheinlich Kant durch die Sache nicht verletzen wollen.“ Die Cabinetsordre (Gebrauch des Kantschen Buches verboten) ist vom 14. Oct. 1795, die Verfügung des Senats vom 18. Nov. 1795.

Nach dem Tode Friedrich Wilhelm II. (16. Nov. 1797) fand sich Kant von der Verpflichtung zu schweigen entbunden, und nun erschien sein Streit der Fakultäten 1798.

In dieser merkwürdigen Schrift hat Kant versucht, das grosse Problem des Zusammenlebens von Kirche und moderner Wissenschaft in unserer Gesellschaft, eine der gewaltigsten von den Fragen, welche diesen unseren neueren Jahrhunderten von dem Verlauf der menschlichen Geschichte aufgegeben sind, durch die in seinen Vorreden zur Religionsschrift zuerst entwickelten Gedanken, also vermittelst einer äusserlichen Abgrenzung der Competenzen aufzulösen. In seinem ungeschichtlichen Geiste hat Kant die grossen Mächte, die sich in der modernen Gesellschaft bekämpfen, durch die Regulierung der Grenzen der Fakultäten gegeneinander zähmen und unschädlich machen zu können geglaubt. Das ganze Leben der Wissenschaft ist ihm ordnungsmässig in den Universitäten gegeben: die drei oberen sind von der Regierung sanktionirt, um das ewige, das bürgerliche und das leibliche Wohl zu sichern; von ihnen sind dann die Literaten (Studirten) gebildet, die als Instrumente der Regierung wirken. Neben diesem System laufen schliesslich die zunftfreien Gelehrten her, welche gleichsam im Naturzustande der Gelehrsamkeit leben. Die Fakultäten zerfallen nun in die drei oberen und die untere, nach dem Verhältniss, „dass der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demüthiger Diener eines anderen ist, sich doch vornehmer dünkt, als ein an-

derer, der zwar frei ist, aber niemanden zu befehlen hat". Die oberen Fakultäten bilden für die Zwecke des ewigen, bürgerlichen und leiblichen Wohls, bei welchen der Staat interessiert ist, unter den von diesem festgestellten Statuten die Geistlichen, Juristen und Aerzte; so sind ihnen diese als Geschäftsleute in wissenschaftlicher Rücksicht untergeordnet. Die untere Fakultät, die philosophische, lebt in der Freiheit der rationalen und historischen Forschung ganz der Erweiterung der Erkenntniss. Auch in diesem Teil der Kant'schen Architektonik geht es nicht ohne ein blindes Fenster ab, da als Statut neben die Bibel und das Landrecht — die Medizinalordnung gestellt wird.

Der Streit, der nun zwischen den oberen Fakultäten und der unteren besteht und dessen Feststellung und Schlichtung den Gegenstand der Schrift ausmacht, ist, wenn man die häusliche Diskussion zwischen dem Arzt und dem Philosophen, zwischen Hufeland und Kant an ihren Ort in die Ecke stellt, kein anderer als der zwischen der Wissenschaft des 18. Jahrhunderts und den historischen Ordnungen des Staats und der Kirche. Diese Wissenschaft des 18. Jahrhunderts ist doktrinal als Vernunfttheologie und als naturrechtliche Prinzipienlehre von den Ordnungen der Gesellschaft. Hier wie dort geht Kant davon aus, dass in der Menschengeschichte durch alle positiven Satzungen hindurch das System der Vernunft allmählich zur Herrschaft gelange. Dieser Verlauf der Menschengeschichte ist in der Religion der allmähliche Sieg des Reiches Gottes auf Erden, in Staat und Recht die Evolution einer naturrechtlichen Verfassung (Streit S. 148). Kant sieht in der französischen Revolution und in dem Regierungssystem Friedrichs des Grossen gleichzeitig diese Herrschaft der Vernunft heraufdämmern. Er nimmt sich der französischen Revolution mit einem wissenschaftlich begründeten Enthusiasmus an, welcher nach deren neuesten Beurteilungen doppelte Beachtung verdient (Streit 142 ff.); aber sein Herz und seine Ueberzeugungen sind bei Friedrich dem Grossen, dem Landrecht, der philanthropischen deutschen Erziehung. Der Fortschritt zum Besseren soll allmählich in geordneten Formen erwirkt werden. Die regimentale Lösung des grossen Problems, den statutarischen Ordnungen gegenüber die Vernunftordnung friedlich durchzusetzen, ist der Gegenstand seiner Schrift (Streit S. 158 ff.).

Ist auch in seiner Religionsschrift der Standpunkt der mythischen Erklärung im Grunde vollständig durchgeführt, so liegt ihm doch die Schlichtung des Streites zwischen Vernunft und Glaube in der moralischen Interpretation der Bibel, verbunden mit dem kritischen Bewusstsein, dass die Frage nach der Existenz einer Offenbarung transscendent sei. So hofft er, gleichsam von oben nach unten, von den Universitäten zu den Geistlichen und von diesen zu der Gemeinde die moralische Religion, als den allgemeingültigen Kern des Christenthums, massvoll, friedlich übergeleitet zu sehen. Ebenso erkennt er vollständig die Bedeutung einer aufgeklärten Monarchie an, welche im Interesse des Gesammtwohls (republikanisch) den Rechtsstaat und den allgemeinen Frieden, seine Ideale, herbeizuführen wirksam ist. „Autokratisch herrschen und dabei doch republikanisch, d. h. im Geiste des Republikanismus und nach einer Analogie mit demselben regieren, ist das, was ein Volk mit seiner Regierung zufrieden macht“ (Streit S. 148). In diesem Zusammenhange hat die zünftige Regelung der ganzen Wissenschaft durch die Universitäten, gleichsam die Disciplinierung des Naturzustandes wissenschaftlicher Aufklärung durch die Magistratur dieser Universitäten ihre unentbehrliche Funktion, den ihr zukommenden Platz. Sie ist ihm in diesem System der friedlichen und geordneten Einwirkungen der Wissenschaft in der aufgeklärten Monarchie unentbehrlich. Es ist nicht auszusprechen, mit welcher Lebenserfahrung, welcher milden Weisheit des Alters, Mischung von Witz und von Enthusiasmus für das Weltbeste Kant diese Ideen in seiner Schrift durchgeführt hat. Zuweilen sieht in all diesen Gedanken über zünftige Gelehrtenordnung, Streit und Frieden der Fakultäten, hinter dem Haupte voll von tiefen und freien Gedanken, das Zöpfchen vor, das an Rauchs Statue so zierlich, wie ein Symbol der Regelung alles Naturgewachsenen in wohldisciplinirter Vernünftigkeit, zu gewahren ist, und das eben alle grossen Männer der Friedericianischen Zeit tragen.

Die vorstehende Darstellung aus Kants Leben ist mit Benutzung aller zur Zeit erreichbaren handschriftlichen Materialien, nämlich ausser den Rostocker Kantpapieren, den Königsberger Universitätsakten, sowie des hiesigen Geh. Staatsarchivs, gearbeitet.

XXIII.

Ein gefälschtes Pythagorasbuch.

Von

H. Diels in Berlin.

In neuerer Zeit ist ein bei Laertios Diogenes VIII 6 erhaltenes Fragment des Heraklit öfter behandelt worden, das des Pythagoras in höhnenden Worten Erwähnung thut: Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων, καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησεν ἑωυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην (fr. 17 Bywater). Man ist jetzt ziemlich einig darin, dass die sprachlich und sachlich anstössigen Worte ταύτας τὰς συγγραφὰς dem Heraklit abzusprechen sind. Vermutlich sind sie aus einem ursprünglichen ταῦτα in einer bestimmten Absicht erweitert worden[1]). Der Interpolator scheint nemlich damit bezweckt zu haben, ein altes Zeugnis für die Schriftstellerei des Pythagoras herauszuschlagen. Dieser Sinn, der dem ursprünglichen Fragmente durchaus fremd ist und selbst den interpolirten Worten nur mit Künstelei untergelegt werden kann[2]), wird mit Notwendigkeit gefordert durch den Zu-

---

[1]) S. Zeller *Sitzungsber. der Berl. Ak.* 1889, 986 ff. Dagegen hält Gomperz *Sitzungsber. der Wiener Ak. phil. hist. Cl.* CXIII (1887) 1003 den ganzen Participialsatz ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς für interpolirt. Zu einer Verdächtigung des ganzen Fragmentes sehe ich keine genügende Veranlassung. Die Auseinandersetzung des Fälschers stand wol in einem gleichzeitig publicirten Briefe, wie das in der pseudepigraphischen Litteratur üblich ist. So wurde z. B. der Ἱερὸς λόγος, wie es scheint, durch einen angeblichen Brief des Lysis legitimirt. Vgl. Iamblich V. P. 146. Lysis Ep. 4 (602, 7 Hercher). Laertios VIII 7. Der Brief des Archytas, der die gefälschten Schriften des Okelos einschwärzte, steht bei Laert. VIII 80. Epistologr. ed. Hercher S. 132.

[2]) Der Interpolator verband wol in grammatisch freilich unzulässiger Weise

sammenhang, in welchem das Fragment bei Laertios erscheint. Denn es geht vorher: ἔνιοι μὲν οὖν μηδὲ ἓν καταλιπεῖν σύγγραμμά φασι, διαπαίζοντες[3]). Ἡράκλειτος γοῦν ὁ φυσικὸς μονονουχὶ κέκραγε καί φησι· Πυθαγόρης u. s. w. Da die stimmführende Kritik des Altertums eine Schriftstellerei des samischen Philosophen mit Recht in Abrede gestellt hatte[4]), so bedurfte es lautredender alter Gewährsmänner, um jene negative Kritik niederzuschreien. Ein solcher fand sich in Heraklit, der die Schriftstellerei des Pythagoras laut bezeuge (μονονουχὶ κέκραγε καί φησι). Dieser starke Ausdruck gehört natürlich nicht Laertios oder seinem Famulus. Denn mag der Compilator der platonischen oder epikureischen oder skeptischen oder gar keiner Sekte angehören, Pythagoreer ist er jedenfalls nicht, wie seine Spottepigramme beweisen. Der Kampf um altpythagoreische Schriften liess ihn gewiss kalt. Vielmehr schreibt er einen Fanatiker aus, der in aufgeregtem Tone[5]) die Echtheit der Pythagorasschriften verficht, die er denn auch gleich danach genau titelmässig verzeichnet: γέγραπται τῷ Πυθαγόρᾳ συγγράμματα

ταύτας τὰς συγγραφὰς (d. h. seine 3 Pythagorasbücher) mit ἐποίησεν, wozu ἑωυτοῦ σοφίην u. s. w. die Apposition bilden sollte.

[3]) διαπίπτοντες schlug ich vor Hermes XXIV 319 nach Diog. V 6.

[4]) Ich erkenne in dem Berichte bei Diog. § 6 ἔνιοι μὲν οὖν μηδὲ ἓν καταλιπεῖν σύγγραμμά φασι, der seine Fortsetzung § 7 findet τὸ δὲ φερόμενον ὡς Πυθαγόρου Λύσιδός ἐστι τοῦ Ταραντίνου, den bei Diogenes gewöhnlich aus Demetrios' Homonymenlexicon excerpirten Bericht des Kallimacheischen Pinax. Um 250 mag es also in Alexandrien erst eine Schrift unter Pythagoras Namen gegeben haben, vielleicht den Ἱερὸς λόγος (s. Anm. 1 und 17), jedenfalls nicht die Χρυσᾶ ἔπη. Dann gab Herakleides Lembos (nach Satyros und Sotion) einen Nachtrag (bei Diog. § 7), der 6 Schriften des Pythagoras einzeln und eine Reihe andrer in Bausch und Bogen anführt. Soviel Truglitteratur war also wol zwischen Euergetes und Pilometor in die Bibliothek eingeschwärzt worden. Suidas hat den Bericht des Hesychios aus Laertios (s. Rohde Rh. Mus. 33, 205) durch Auslassung von φυσικὸν und Zusatz von τρίτον nach φερόμενον interpolirt. Frei davon ist die Vita des Hesychios in den Schol. Plat. VI 360 Hermann. Nauck hat vor φερόμενον in den Bericht des Laertios τέταρτον einfügen wollen, auch unrichtig, wie man sieht.

[5]) Der Ausdruck μονονουχὶ κέκραγε oder βοᾷ und dgl. ist in der späteren Gräcität nicht ungewöhnlich. Vgl. die von I. Bywater im *Journal of philology* XIII 105 gesammelten Beispiele. In der früheren Litteratur erinnere ich mich ihn öfter bei Philo gelesen zu haben z. B. Vit. Mos. 13 p. 92 M. μονονοὺ βοῶσα. de sept. 23 p. 296 M. μονονουχὶ βοῶσι, de opificio 26 p. 29, 1 Cohn μόνον

τρία, παιδευτικόν, πολιτικόν, φυσικόν. Als Probe gibt er den Anfang des φυσικὸν σύγγραμμα, auf den sich nach seiner ausdrücklichen Versicherung jenes Fragment des Heraklit beziehen soll: οὕτω δ' εἶπεν (Heraklit), ἐπειδήπερ ἐναρχόμενος ὁ Πυθαγόρας τοῦ φυσικοῦ συγγράμματος λέγει ὧδε· 'οὐ μα τὸν ἀέρα, τὸν ἀναπνέω, οὐ μὰ τὸ ὕδωρ, τὸ πίνω, οὐ κατοίσω ψόγον περὶ τοῦ λόγου τοῦδε.' Es ist schwer zu sagen, welcher Sinn in den Schlussworten liegen soll. Jedenfalls nicht der, welchen der lateinische Übersetzer darin gefunden hat: *non admittam huius sermonis vituperationem*. Vielmehr könnte dies nur allenfalls heissen: *non proferam huius sermonis vituperationem*. Denn so wird καταφέρειν ψόγον τινός in der späteren Gräcität verwendet [6]). Aber die Präposition bliebe auch so auffällig, und vor allem die ganze Stelle wäre einfach unverständlich. Wie soll Pythagoras dazu kommen sein eigen Werk zu schmähen? Wie soll Heraklits Angriff sich hierauf beziehen? Mag der Fälscher noch so ungeschickt verfahren sein, einen solchen Gallimathias konnte er unmöglich vorbringen. Es liegt vielmehr eine leichte Verschreibung vor, die der den Schreibern ungewohnte ionische Dialect verschuldet hat. Man lese οὔκοτ' οἴσω ψόγον περὶ τοῦ λόγου τοῦδε: *niemals werde ich in Bezug auf diese Schrift einen Tadel davontragen* [7]). Was Pythagoras feierlichst als unmöglich hinstellt, dessen hat sich Heraklit unterfangen; er hat den physischen λόγος als eitel Vielwisserei gebrandmarkt: so ist nach des Fälschers Ansicht der Tadel des Ephesiers eine directe Bestätigung der Echtheit jener Schrift.

οὐκ ἄντικρυς βοώσης τῆς φύσεως. Hier sind wol Demosthenische Stellen wie 19, 119 ταῦτ' οὐχὶ βοᾷ καὶ λέγει und 1, 2 ὁ καιρὸς μόνον οὐχὶ λέγει φωνὴν ἀφιείς nachgeahmt.

[6]) Genesis 37, 2 κατήνεγκεν Ἰωσὴφ (Genitiv) ψόγον πονηρὸν πρὸς Ἰσραὴλ τὸν πατέρα αὐτῶν. Deuteron. 22, 14 καὶ κατενέγκῃ αὐτῆς ὄνομα πονηρόν. Clem. Strom. II 1 p. 429 P. κἂν βλασφήμους κενῶς καταφέρωσιν ἡμῶν λόγους. Plut. de adul. et amico 26 p. 67 A καταφέρειν αὐτοῦ πολλὰ τοιαῦτα. de sera num. vind. 1. ἄνθρωπος ... κατεφόρει τῆς προνοίας (s. das. Wyttenbach). Chronologisch unsicher ist eine Stelle der Rhetorik ad Alex. 30. 1437 a 19 τὴν διαβολὴν ψευδῶς ἡμῶν κατήνεγκαν: denn wie νουνεχῶς zeigt, ist dieses Capitel überarbeitet. In dem interpolirten Gesetz bei Dem. 21, 94 ist μεταφερέτωσαν mit Bekker zu esen.

[7]) Vgl. Plato Sympos. 182 οὐ δήπου ... ψόγον ἂν δικαίως φέροι.

Diese Technik, aus den Schmähungen des Heraklit echte Schriften des Pythagoras zu reconstruiren, scheint nicht vereinzelt zu stehen. Wenigstens glaube ich, dass von diesem Gesichtspunkte aus auf einige stark verderbte Fragmente Licht fällt. Schon im J. 1866 machte Gomperz[8]) auf eine wichtige Stelle der Philodemischen Rhetorik aufmerksam, wo innerhalb einer aus dem Stoiker Diogenes geschöpften Ausführung ein Heraklitcitat erscheint: κατὰ τὸν Ἡράκλειτον κοπίδων ἐστὶν ἀρχηγός[9]). Was Diogenes hier von der schlechten Rhetorik behauptet, das scheint Heraklit von einem bestimmten Zeitgenossen gesagt zu haben, er sei der 'Anführer (Erfinder) der Rabulistik'. Das bezogen nun einige, sei es durch den Zusammenhang des Textes oder auch nur durch die Erwähnung der κακοτεχνίη in dem oben erwähnten Fragmente veranlasst, auf Pythagoras selbst. Die Rolle, die der pythagorisirende Empedokles bei der 'Erfindung' der Rhetorik gespielt hat und der rhetorische Betrieb in der späteren pythagoreischen Schule[10]) schien diese Vermutung noch zu bestätigen. Jedenfalls glaubte Timaios den Pythagoras gegen diesen Vorwurf in Schutz nehmen zu müssen: ὥστε καὶ φαίνεσθαι μὴ τὸν Πυθαγόραν ἀρξάμενον τῶν ἀληθινῶν κοπίδων μηδὲ τῶν ὑφ' Ἡρακλείτου κατηγορουμένων, ἀλλ' αὐτὸν Ἡράκλειτον εἶναι τὸν ἀλαζονευόμενον[11]). Timaios hatte nachgewiesen, dass

---

[8]) *Zeitschr. f. öster. Gymn.* X 698. Später *Rhein. Mus.* XXXII 476 und *Zu Heraklits Lehre*, Sitz. d. W. Ak. CXIII (1887) S. 1002.

[9]) κοπίδες wird in einem Euripidesscholion (s. Anm. 11) mit λόγων τέχναι erklärt. Es bedeutet offenbar die Kniffe, mit denen der gelernte Rhetor den harmlosen Gegner niederschlägt, wie das Hackmesser das Opferlamm. Aehnlich wird auch κόπις gebraucht. Oefter verschwindet der üble Nebenbegriff wie in dem Witzwort des Demosthenes über Phokion ἡ τῶν ἐμῶν λόγων κοπὶς ἀνίσταται (Plut. Dem. 10, 3): doch ist vermutlich σφῦρα hier die authentische Ueberlieferung. Vgl. Sternbach, *Wiener Stud.* X (1888) 219.

[10]) Diogenes VIII 37 ἔσκωψε δ' αὐτὸν (den Pythagoras) Κρατῖνος μὲν ἐν Πυθαγοριζούσῃ, ἀλλὰ καὶ ἐν Ταραντίνοις φησὶν οὕτως·

> ἔθος ἐστὶν αὐτοῖς, ἄν τιν' ἰδιώτην ποθέν
> λάβωσιν εἰσελθόντα, διαπειρώμενον
> τῆς τῶν λόγων ῥώμης ταράττειν παὶ κυκᾶν
> τοῖς ἀντιθέτοις. τοῖς πέρασι. τοῖς παρισώμασιν
> τοῖς ἀποπλάνοις, τοῖς μεγέθεσιν νουβυστικῶς.

[11]) Schol. Eur. Hec. 134 (p. 26, 3 Schwartz. Heraklit fr. 138 Bywater, Gomperz *Sitzungsber. d. W. A.* a. O. 1002) κοπίδας τε τὰς τῶν λόγων τέχνας ⟨ἔλεγον⟩

der erste, der wirkliche κοπίδες d. h. rhetorische Handbücher verfasst habe, Gorgias der Leontiner sei[12]), woraus gefolgert wurde, dass nicht Pythagoras der Erfinder der rhetorischen Technik sein könne „weder der wirklichen, noch der ihm von Heraklit zum Vorwurf gemachten“, dass vielmehr Heraklit selbst ein „Schwindler“ sei. Ähnlich hatte Timaios auch die „Schwindelei“ des Empedokles gezüchtigt (fr. 88 ὅπου δὲ ἀλαζόνα καὶ φίλαυτον ἐν τῇ ποιήσει ἴδοι τις ἄν), indem er ihm zugleich λογοκλοπεία in Bezug auf Pythagoras vorwarf (fr. 81).

Noch energischer waren die späteren Pythagoreer selbst darauf bedacht, den bösen Vorwurf von ihrem Meister abzuschütteln. Sie griffen zu dem beliebten Mittel der apologetischen Fälschung und stellten nun die wahren Κοπίδες des Pythagoras in einer gewiss von Tugend und Harmlosigkeit triefenden Schrift zur Schau. Titel und Anfang sind uns noch bei Laertios erhalten in einer leichten Entstellung, die sich aber mit Sicherheit verbessern lässt. Man las früher bei Laertios VIII 8 αὐτοῦ λέγουσι καὶ τοὺς Κατασκοπιάδας οὗ ἡ ἀρχή· μὴ ἀναίδευ μηδενί; Cobet gab nicht minder unverständlich καὶ τοὺς Σκοπιάδας und μὴ ἀναιδεύ μηδενί. Der Titel ist (das braucht nach dem Vorhergehenden kaum gesagt zu werden) herzustellen καὶ τὰς Κοπίδας, was in unsern Hdss. in καὶ τὰς κοπιάδας nur leicht verlesen worden ist. Aber auch der Anfang dieser Trugschrift lässt sich mit Annahme eines ganz leichten Versehens herstellen. Die handschriftliche Überlieferung bietet folgendes

ἄλλοι τε καὶ Τίμαιος, οὕτως γράφων [so Gomperz, γράφει, γράφωσιν hdss.]· ὥστε καὶ φαίνεσθαι κτλ.. Statt ἀρξάμενον, wie ich lese, hat der Scholiast εὑράμενον, ähnlich verderbt im Etym. M. u. Gud. s. v. κοπίς. α ist in alten Hdss. oft nicht zu scheiden von ευ, so dass nur ein ξ einzusetzen ist. Die Aenderungen εὑρετὴν γενόμενον τῶν ἀλ. κοπ. (Gomperz), εὑρετὴν ἀληθινὸν ὄντα κοπίδων (Schwartz) entfernen sich zu weit von der Ueberlieferung und von Heraklits Ausdruck ἀρχηγός. τῶν ὑφ' Ἡ. κατηγορουμένων habe ich aus τὸν ὑφ' Ἡ. κατηγορούμενον gebessert, weil ja sonst ἀληθινῶν ohne Beziehung bliebe.

[12]) Das Excerpt daraus, dessen Herkunft durch Dionys de Lysia 3 (Tim. fr. 95 S. 216 Müller) gesichert ist steht bei Diodor XII 53. Ich hebe heraus § 2 οὗτος καὶ τέχνας ῥητορικὰς πρῶτος ἐξεῦρε καὶ κατὰ τὴν σοφιστείαν τοσοῦτον τοὺς ἄλλους ὑπερέβαλεν κτλ. § 4 πρῶτος γὰρ ἐχρήσατο τοῖς τῆς λέξεως σχηματισμοῖς περιττοτέροις καὶ τῇ φιλοτεχνίᾳ διαφέρουσιν, ἀντιθέτοις κτλ.

ΜΗΑΝΑΔΙΔΕΥΜΗΔΕΝΙ d. i. μὴ ἀναδίδευ μηδενί, *teile Niemandem mit*, etwa συμβουλίην oder dgl.[13]) d. h. treibe keine Advokatenpraxis.

Die Fälschung der pythagoreischen Κοπίδες, die nach dem eben Ausgeführten keinesfalls vor dem alexandrinischen Zeitalter entstanden sein kann, ist ein völlig entsprechendes Gegenstück zu den drei Pythagorasbüchern, von denen wir ausgingen. Auch hier liegt zunächst offenbar ein apologetischer Zweck zu Grunde, die bei Heraklit verunglimpfte Polymathie des Pythagoras in dem strahlenden Lichte erhabenster Tugendlehre erscheinen zu lassen, sodann aber auch eine künstliche Beziehung herzustellen zwischen einem polemischen Worte des Heraklit und einer ad hoc gefälschten Pythagorasschrift. Zwar sind die von dem Fälscher an den Anfang der Trugschrift gesetzten Worte zu diesem Zwecke recht ungeschickt gewählt. Wenn er uns nicht selbst sagte, dass bei den Worten des Heraklit eine polemische Beziehung vorläge, würden wir das nimmermehr erkennen. Aber der Verf. rechnet mit alexandrinischen Lesern, die ja von Jugend auf darauf abgerichtet waren, versteckte Citate und geheime Polemik zu wittern. Die ganze Voraussetzung, die sich in der plumpen Interpolation des Heraklitfragmentes ausspricht, als ob ein alter Philosoph nur durch Bücherweisheit klug geworden sein könne, verrät, wie Gomperz treffend bemerkt[14]), den Sohn eines tintenklecksenden

[13]) Vgl. Polyb. V 58, 2 ἀνέδωκε τοῖς φίλοις διαβούλιον, πῶς χρηστέον ἐστὶ ταῖς εἰς Κοίλην Συρίαν εἰσβολαῖς. ἀναδιδόναι in der Bedeutung *anvertrauen* (eig. *aus der Tiefe des Herzens hervorholen*) ist schwerlich voralexandrinisch: damit stimmt auch der Dialekt. Denn ἀναδίδευ statt ἀναδίδου ist einer jener scheusslichen Hyperionismen, wie sie unsere ionischen Texte so zahlreich aufweisen. Man glaubt freilich gewöhnlich, dass dieser μεταχαρακτηρισμὸς erst der hadrianischen Zeit angehöre. Aber eine genauere Erwägung der Textüberlieferung des Herodot und Hippokrates sowie andere Thatsachen haben mich längst belehrt, dass die hyperionische (wie hyperdorische) Textverderbnis dem dritten, teilweise vielleicht bereits dem vierten Jahrh. v. Chr. zuzuweisen ist. Die Fälschung der Κοπίδες fällt jedenfalls nach Timaios, aber wol noch in alexandrinische Zeit. Der Anm. 4 besprochene Bücherkatalog verzeichnet diese Schrift am Ende, gleichsam als Nachtrag. Sie mag wol auch die jüngste Fälschung unter den aufgezählten sein.

[14]) Sitzungsber. d. W. Ak. a. o. O. S. 1004: freilich Laertios Diogenes hätte dafür nicht in Anspruch genommen werden sollen.

Säculums und dazu einen recht albernen. Man lese nur den Anfang dieser Physik οὐ μὰ τὸν ἀέρα, τὸν ἀναπνέω, οὐ μὰ τὸ ὕδωρ τὸ πίνω, οὔκοτ' οἴσω ψόγον περὶ τοῦ λόγου τοῦδε! Ist es schon seltsam, die Zuversicht auf die eigne Unfehlbarkeit mit einem Schwur zu bekräftigen, so erinnert die Schwurformel auch mehr an die vielfach gehöhnte Manier des Demosthenes[15]) als an die alte wissenschaftliche Prosa des fünften Jahrhunderts, z. B. an Alkmaion und Philolaos, um nur der pythagoreischem Wesen am nächsten stehenden zu gedenken[16]). Wie kam der Fälscher zu solcher Thorheit? Offenbar in Nachahmung des hochberühmten Eides, welcher den Anfang eines älteren pythagoreischen Gedichtes auf die Zahl bildete[17]):

οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν
παγὰν ἀενάου φύσεως ῥίζωμά τ' ἔχουσαν.

Wie der sehr späte Fälscher der Χρύσᾶ ἔπη diesen oft citirten Schwur, der doch an den Meister selbst gerichtet ist, ohne Bedenken in ein Gedicht des Pythagoras eingefügt hat, wobei der dorische Dialekt wunderlich von dem ionischen des übrigen Machwerkes absticht, so hat es auch der Verfertiger unserer Pythagorasschriften offenbar für unerlässlich gehalten, mit einem feierlichen Schwure zu beginnen. Aber warum schwört Pythagoras nicht bei den gewöhnlichen Schwurgöttern? Offenbar weil der Verfasser im Verlaufe seiner Studien gelesen hatte — die Stelle hat er selbst in sein Buch aufgenommen —, dass die Pythagoreer es mit dem Eide ganz besonders ernst nehmen (Diodor X 9, 2) und die Erwähnung der Götternamen vermeiden[18]). So ist also auch dieser

---

[15]) μὰ γῆν, μὰ κρήνας, μὰ ποταμούς, μὰ νάματα verspottet bei Antiphanes fr. 296. Timokles 38 Kock.

[16]) Selbst Pherekydes und Heraklit, die durch den mystischen Ton wirken wollen, bieten nichts ähnliches.

[17]) Ich vermute, dies Gedicht ist der öfter citirte Ἱερὸς λόγος oder Περὶ θεῶν, in welchen nach Theologumena arithm. S. 17 Ast. die Macht der Vierzahl gepriesen und dann wol die Metaphysik angeknüpft war. Dahin gehört wol der Vers ἀριθμῷ δέ τε πάντ' ἐπέοικεν u. a. (S. Versus Pythagorei hinter Naucks Iamblichus fr. 10 (S. 234) u. fr. 3 (S. 228).

[18]) Laertios VIII 22 μηδ' ὀμνύναι θεούς: Iamblich V. P. 150 παρηγγέλθαι μηδέποτε θεῶν ὀνόματα καταχρωμένους vgl. § 144. Rohde Rh. Mus. XXVII 46. Mit pythagoreischer Anschauung berührt sich vom Dekaloge ausgehend Philo de spec. legg. ad III dec. c. c. 1 p. 271 Mangey. „Man soll nicht den Namen

eigentümliche Buchanfang eine gelehrte Spielerei, die zu der mutmasslichen Entstehungszeit der Trugschrift vortrefflich passt.

Anders erschien es allerdings Wilamowitz, der in dieser Schrift ein in altpythagoreischem Kreise verfasstes 'Evangelium' erblickte, das bereits Euripides vorgelegen habe[19]). Zwei Gründe werden dafür angeführt. Einmal kommt unter den auf Aristoxenos zurückgehenden Pythagoreersprüchen bei Iamblich[20]) die Vorschrift vor, man solle sich von keinem menschlichen Ungeschicke unvorbereitet überraschen lassen. Diesen Ausspruch citire bereits Euripides, wenn er dem Theseus die Worte in den Mund lege[21]):

ἐγὼ δὲ τοῦτο παρὰ σοφοῦ τινος μαθὼν
ἐς φροντίδας νοῦν συμφοράς τ' ἐβαλλόμην,
φυγάς τ' ἐμαυτῷ προστιθεὶς πάτρας ἐμῆς
θανάτους τ' ἀώρους καὶ κακῶν ἄλλας ὁδούς,
ἵν' εἴ τι πάσχοιμ' ὧν ἐδόξαζον φρενί,
μή μοι νεῶρες προσπεσὸν μᾶλλον δάκνοι.

Die Art der Einführung spricht allerdings dafür, dass hier nach Euripideischer Art auf das geflügelte Wort eines Philosophen hingewiesen wird. Wie so viele, beweist auch diese Stelle des Dichters, dass berühmte Gedanken, deren schulmässige Fassung uns erst aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts vorliegt (z. B. über Sclavenemancipation und Weibergemeinschaft) bereits im Jahrhundert der Aufklärung geboren sind. In dieser Hinsicht ist die dramatische Poesie des Euripides, den man mit Unrecht einen Philosophen nennt[22]), für die Philosophie von um so grösserem Werte, als fast die gesammte gleichzeitige Litteratur der Sophistik

---

Gottes beim Schwur misbrauchen, sondern es genügt νὴ τὸν oder μὰ τόν. ἀλλὰ καὶ προσλαβέτω τις, εἰ βούλοιτο μὴ μὲν τὸ ἀνωτάτω καὶ πρεσβύτατον εὐθὺς αἴτιον, ἀλλὰ γῆν, ἥλιον, ἀστέρας, οὐρανόν, τὸν σύμπαντα κόσμον."

[19]) Euripides Herakles I 28.

[20]) § 196 ὡς οὐδὲν δεῖ τῶν ἀνθρωπίνων συμπτωμάτων ἀπροσδόκητον εἶναι παρὰ τοῖς νοῦν ἔχουσι. Der Ursprung aus Aristoxenos scheint mir ganz sicher: s. Rohde Rh. Mus. XXVII 50.

[21]) fr. 964 ² Nauck.

[22]) Wer Bücher schreibt *De Euripide philosopho* (wie Berlage, S. Archiv II 131) verrät, dass er Lessings *Pope ein Methaphysiker!* entweder nicht gelesen oder nicht beherzigt hat.

untergegangen ist. Aber Poseidonios, der unsere Stelle erhalten hat, wusste einen anderen σοφὸς als Pythagoras zu nennen, den Anaxagoras. Zum Beweise dafür berief er sich auf dessen berühmtes Wort beim Tode seines Sohnes: ᾔδειν θνητὸν γεννήσας. Das ist in der That dieselbe tapfere Gesinnung, wie sie jenes Fragment des Euripides ausspricht. Ich wüsste daher nicht, warum man jenen schönen Ausspruch dem Anaxagoras aberkennen und lieber einem apokryphen Pythagorasbuche zusprechen soll. Denn dass sich die Sprüche des Aristoxenos etwa als Auszüge aus dem Urevangelium betrachten liessen, dafür vermisse ich jeden Beweis. Im Gegenteil will Aristoxenos Ansichten und Bräuche zeitgenössischer Pythagoreer mitteilen, nicht aufgewärmte Herrenworte des verflossenen Jahrhunderts. Er hat die Schriften des Philolaos offenbar mit misgünstigen Augen angesehen[23]), sollte er Producten, die des Meisters Namen frech an der Stirn trugen, Glauben geschenkt und compilirt haben? Oder sollte ihm, dem Tarentiner und halben Pythagoreer, das 'Evangelium' unbekannt geblieben sein, das Euripides kannte und bei den Gebildeten Athens als bekannt voraussetzte?

Aber ist denn das Bruchstück überhaupt von Euripides? Wilamowitz weist es a. O. dem ersten Hippolytos zu, was auch mit einer Anspielung auf Anaxagoras sich trefflich vereinigen liesse. Denn da die Aufführung dieses Stückes vor 428 fällt, so berührt sie sich vermutlich noch mit dem Aufenthalte des Philosophen in Athen, dem zu Anfang des peloponnesischen Krieges ein so trauriges Ende bereitet wurde. Wenn damals Euripides an den Freund erinnert hätte, der mit Würde auch das Schlimmste zu tragen wusste, so würden die eindrucksvollen Verse noch ein actuelles Interesse gewinnen, wie es Euripides liebt. Aber während wir die Vermutung von Wilamowitz zu solchen Träumereien ausspinnen, fällt unser Blick auf das Ende seines Buches (II 301), wo der Verf. zu einer früher ausgesprochenen Ansicht zurückgekehrt ist, die Worte des Theseus gehörten dem Peirithoos an, der bekanntlich von Kritias, nicht von Euripides verfasst worden ist. Begrün-

[23]) S. u. Anm. 26.

det ist diese Ansicht in den Analecta Euripidea 172 mit den Worten: *quoniam Theseus in Pirithoo philosophum se gerebat et Anaxagoras ibidem celebrabatur.* Es lässt sich annehmen, dass das Verhältnis zu Anaxagoras auch jetzt wieder für die Zuweisung des Fragm. ins Gewicht gefallen ist. Jedenfalls gewinnt hierdurch die Vermutung des Poseidonios eine noch grössere Wahrscheinlichkeit.

Aber die zweifelhafte Beziehung zu einem zweifelhaften Pythagorasworte ist natürlich nicht die einzige Stütze für Wilamowitz' Anschauung. Er legt vielmehr auf die sprachliche Form des Werkes Gewicht. „Die Reste bei Diogenes zeigen ionischen Dialekt, der zwar dem Samier und dem Philosophen des 5. Jahrhunderts zukommt, aber zu der Zeit des Archytas schon undenkbar wäre." Das ist in der That vollkommen richtig. Denn wenn man von dem kleinen Fragmentchen des Alkmaion absieht, das die Überlieferung in einem hybriden Ionisch-Dorisch schillern lässt, herrscht in der philosophischen und historischen Litteratur vor dem peloponnesischen Kriege die Ias auch bei solchen, deren Abstammung das epichorische Idiom nahe legte (Diogenes von Apollonia, Antiochos von Syrakus). Philolaos und sodann Archytas sind die ersten, die sich etwa gleichzeitig mit den entsprechenden Incunabeln der attischen Prosalitteratur aus der Vormundschaft der Ias befreiten und sich stolz ihres Heimatsdialectes bedienten. Seitdem versteht es sich von selbst, dass der pythagoreische Philosoph dorisch schreibt, und die ungezählten Schriften, welche später unter dem Namen alter Pythagoreer die neupythagoreische Lehre zur Darstellung brachten, sind alle in das dorische Gewand, das sie oft wunderlich lässt, gekleidet worden [24]).

Hätten wir es also mit Schriften von Pythagoreern zu thun oder wäre unsere Trugschrift ein wirkliches 'Evangelium', das etwa ein Menschenalter nach Pythagoras' Tode mit der Naivetät der

[24]) Iamblich § 241 (in einer an die Schwindelmanier des Apollonios erinnernden Digression) führt das Zeugnis eines gewissen Metrodoros, Bruders des Epicharm, an, wonach Pythagoras die Doris als Musterdialect hingestellt hätte. Von der Regel macht der Verf. der der Periktione untergeschobenen Schriften eine seltsame Ausnahme. Die eine ist dorisch, die andere ionisch geschrieben. Warum, weiss ich nicht.

altchristlichen Berichte das wunderbare Leben und die Kernworte des Meisters aufgezeichnet hätte, so wäre das Vorkommen des ionischen Dialektes ein höchst beachtenswertes Zeichen unverfälschter Altertümlichkeit. Aber wir haben es, wie wir gesehen haben, nicht mit alten Pythagoreern, sondern mit alexandrinischen Fälschern, nicht mit einer frohen Botschaft über Pythagoras' Leben und Lehre, sondern mit einer keck in des Meisters Namen redenden Trugschrift zu thun. Wir sehen, wie dieses stroherne Machwerk mit einer offenbaren Fälschung im Heraklit zusammenhängt, wir werden durch alle Anzeichen in die mit Bücherstaub und Künstelei erfüllte Atmosphäre Alexandriens gewiesen. Da gelten nicht mehr die natürlichen Gesetze der Dialekte, da verstehen die grossen und kleinen Dichter in ihren Liedchen die Ias und Doris erklingen zu lassen, wie grade Stoff und Stimmung es nahe legen. Wenn es sich also damals darum handelte, ächte Schriften des Pythagoras zu produziren, so verstand es sich fast von selbst, dass man den Samier ionisch reden liess, namentlich wenn diese „echten" ionischen Schriften ἀπὸ φωνῆς Πυθαγόρου mit den „falschen" Schriften, die Philolaos dorisch herausgegeben hatte, in Concurrenz treten sollten. So gut also die Κοπίδες des Pythagoras in alexandrinischem Ionisch verfasst waren, so gut ist dieser Dialekt in jenen apokryphen Schriften zu erwarten. Soviel Stilgefühl hat selbst noch Lukian, wenn er den Pythagoras Ionisch reden lässt [25]).

Ich deutete an, dass der Fälscher wol absichtlich sein Tripartitum den drei bekannten Büchern des Philolaos entgegengestellt habe. Denn da man schon früh in der Veröffentlichung dieses Werkes eine unberechtigte Preisgabe und Verfälschung der geheimen Schulschriften des Pythagoras erblickt zu haben scheint — wenigstens war dies die Auffassung in dem Freundeskreise des Aristoxenos [26]) —, so war es natürlich, dass der Betrüger seine Pro-

[25]) S. S. 464.

[26]) Iamblich V. P. 199 ἐν γὰρ τοσαύταις γενεαῖς ἐτῶν οὐθεὶς οὐδενὶ φαίνεται τῶν Πυθαγορείων ὑπομνημάτων περιτετευχὼς πρὸ τῆς Φιλολάου ἡλικίας, ἀλλ' οὗτος πρῶτος ἐξήνεγκε τὰ θρυλούμενα τρία βιβλία, ἃ λέγεται Δίων ὁ Συρακούσιος ἑκατὸν μνῶν πρίασθαι Πλάτωνος κελεύσαντος, εἰς πενίαν … ἀφικομένου τοῦ Φιλολάου, ἐπειδὴ καὶ αὐτὸς ἦν ἀπὸ τῆς συγγενείας τῶν Πυθαγορείων καὶ διὰ

dukte als die allein echte Publication den drei Büchern des Philolaos entgegenstellte. Aber während dieser sich hauptsächlich mit Kosmologie, Zahlenspeculation, Psychologie beschäftigte, wie man es in der pythagoreischen Schule des 5. Jahrh. erwarten darf, und das erste Buch jedenfalls mit der Physik begann, hat der Fälscher seine drei „echten“ Schriften in die Reihenfolge παιδευτικόν, πολιτικόν, φυσικόν gestellt, eine Anordnung, die den späteren Ursprung deutlich an der Stirne trägt. Wir werden auch die Quelle kennen lernen, die zu dieser Disposition Veranlassung gegeben hat.

Für die Würdigung dieser Pythagorasbücher sind wir keineswegs auf die bisher ausgehobenen Proben beschränkt, sondern wir verdanken dem Sammeleifer des Laertios auch umfangreiche doxographische Excerpte, die, wie er offen angiebt, vornehmlich aus den Διαδοχαὶ des Alexander Polyhistor geschöpft und auf jene drei Pythagorasbücher als Primärquelle ausdrücklich zurückgeführt werden. Bei der Arbeitsweise des Compilators steht nun nicht ohne weiteres fest, dass Alles, was als Excerpt des Alexander und jener Pythagorasbücher erscheint, auch wirklich daraus geflossen ist. Denn Laertios hat wie in den biographischen Abschnitten, so auch hier, wenn schon seltener, ab und zu einen Griff in seinen wohlgefüllten Zettelkasten gethan und Fremdes in seine Hauptquelle hineingestopft, anderes gestrichen. Aber das darf als unbedingt feststehend betrachtet werden, dass alles, was sich als den apokryphen Pythagorasschriften entnommen herausstellt, aus Alexander stammt, dessen thörichte Polyhistorie einer unglaublichen Anzahl plumper Fälschungen auf allen Gebieten der Historie zum Opfer gefallen ist.

Innerhalb dieser Auszüge aus Alexander begegnen wir bald den unzweideutigen Spuren unseres Pseudopythagoras. Gleich nach dem Anfange § 9 heisst es περὶ ἀφροδισίων δέ φησιν οὕτως·

τοῦτο μετέλαβε τῶν βιβλίων. Dies scheint der Originalbericht des Aristoxenos zu sein. Brechungen desselben bei Timon, Hermippos, Satyros u. s. w. s. bei Böckh Philol. 18 ff. Ich setze das kurze Excerpt des Laertios Diog. VIII 15 her: μέχρι δὲ Φιλολάου οὐκ ἦν τι γνῶναι Πυθαγόρειον δόγμα. οὗτος δὲ μόνος ἐξήνεγκε τὰ διαβόητα τρία βιβλία, ἃ Πλάτων ἐπέστειλεν ἑκατὸν μνῶν ὠνηθῆναι.

'ἀφροδίσια χειμῶνος ποιέεσθαι (so die Hdss.), μὴ θέρεος· φθινοπώρου δὲ καὶ ἦρος (so) κουφότερα, βαρέα δὲ πᾶσαν ὤρην (so die Hdss.) καὶ ἐς ὑγιείην (ὑγείην F: ὑγίην P: ὑγίαν B[1]) οὐκ ἀγαθά.'

ἀλλὰ καί ποτ' ἐρωτηθέντα (so die Hdss.), πότε δεῖ πλησιάζειν εἰπεῖν· 'ὅταν βούλῃ γενέσθαι αὐτοῦ (αὑτοῦ P[1]: ἑαυτοῦ F: αὐτοῦ B) ἀσθενέστερος'.

(10) διαιρεῖται δὲ καὶ τὸν τοῦ ἀνθρώπου βίον οὕτω· 'παῖς εἴκοσιν (so die Hdss.) ἔτεα, νεηνίσκος εἴκοσιν (so), νεηνίης εἴκοσιν (so), γέρων εἴκοσιν (so). αἱ δὲ ἡλικίαι πρὸς τὰς ὥρας ὧδε σύμμετροι· παῖς ἔαρ (so), νεηνίσκος θέρος, νεηνίης φθινόπωρον, γέρων χειμών.' ἔστι δ' αὐτῷ ὁ μὲν νεηνίσκος μειράκιον, ὁ δὲ νεηνίης ἀνήρ.

Wir haben hier zwei wörtliche Citate aus dem παιδευτικόν erhalten. Der ionische Dialekt entspricht der Norm, wie wir sie in alexandrinischen Texten erwarten dürfen, also εἴκοσιν, aber ποιέεσθαι. Dazwischen steht ein Apophthegma, das wir geneigt sein könnten, als Einschiebsel aus dem Zettelkasten des Laertios zu beseitigen. Aber diese Annahme ist unmöglich. Denn dieselben drei Aussprüche des Pythagoras erscheinen sprachlich etwas verändert, aber in derselben Reihenfolge auch bei Diodor X 9, 3. 4. 5[27]) und zwar so, dass selbst das unmotivirte Abspringen in die indirecte Rede zu Anfang des Apophthegmas ἀλλὰ καί ποτ' ἐρωτηθέντα in derselben Weise wiederkehrt[28]). Dadurch werden wir auf eine ältere Quelle gewiesen, auf Alexander, der nun freilich selbst wieder eine frühere Zusammenarbeitung mechanisch copirt haben könnte. Jedenfalls können diese drei Aussprüche nicht aus derselben Urquelle, dem ionischen Pythagorasbuche, geflossen sein, da hier der Meister selbst redend eingeführt war, also kein Raum für Apophthegmatik bleibt.

Der Inhalt des ersten Ausspruches ist seit Alkaios bekannten Versen im Altertume oft wiederholt worden. Für den Verfasser des Pythagorasbuches lag wegen des Dialektes das hippokratische Corpus nahe, wo Περὶ διαίτης III (VI 596 Littré) Ähnliches erscheint. Aber der Fälscher hat vermutlich nicht lange umher-

[27]) S. J. Damasc. Exc. flor. I 1, 4. S. 149, 19 Mein.: Sternbach *Gnomica* in *Comment. Ribbeck.* S. 360 f.

[28]) Bei Diodor wenigstens abhängig von einem φασίν.

gesucht, sondern sich an eine Hauptquelle gehalten, die wir aus dem dritten Excerpte auch noch mit ziemlicher Sicherheit ermitteln können. Hier werden die vier Lebensstufen in Parallele gestellt mit den vier Jahreszeiten. Die pythagoreische Grundidee dieser Vergleichung ergibt sich aus Theon Expos. rer. math. S. 98, 11 Hiller, wo die Jahreszeiten als zehnte Tetraktys, die Lebensalter als elfte neben einander gestellt werden. Durch die S. 99, 13 angeführten Verse ergibt sich, dass diese Zusammenstellung auf das oben erwähnte alte Gedicht zurückgeht, den Ἱερὸς λόγος, das mit dem Preise der Tetraktys begonnen zu haben scheint[29]). In ähnlicher Weise, aber doch schon so, dass die beiden Tetraden mit einander in Verbindung gesetzt werden wie im Pythagorasbuche, behandelt Ovid den Stoff in seinem Abrisse der pythagoreischen Lehre, der den Schluss der Metamorphosen bildet XV 199 ff.

Quid! non in species succedere quattuor annum
Aspicis, aetatis peragentem imitamina nostrae?
Nam tener et lactens puerique simillimus aevo
Vere novo est . . .

Dieser ganze Abschnitt erinnert[30]) in seiner eklektischen Tendenz, die zugleich merkwürdig heraklitisirt, an den sogenannten Okelos, der ja auch zu den von Varro benutzten Trugschriften gehört[31]). Dass Varro nun wiederum zu den von Ovid wie in den Fasten so auch am Schlusse der Metamorphosen benutzten Quellen gehört, halte ich für sicher[32]). Aber ausser Okelos und Ovid zeigen sich Spuren dieser heraklitisch-pythagoreischen Tetradentheorie auch bei Lukian in der Βίων πρᾶσις. In dieser Posse tritt Pythagoras (oder eigentlich der βίος Πυθαγόρειος)[33]) auf und entwickelt

[29]) vgl. Graf *Ad aureae aetatis fab. symb.* (Leipz. Stud. VIII) S. 33.

[30]) Die Gleichsetzung der Jahreszeiten mit der Vierzahl ist bereits Aristoteles Metaph. N 6. 1093 b 14 als pythagoreische Spielerei bekannt. Vgl. auch Philon de opif. 16 p. 16 ff. Cohn.

[31]) Doxogr. S. 187.

[32]) Vgl. A. Schmekel *de Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione.* Greifswalder Diss. 1885.

[33]) S. I. Bruns, Rhein. Mus. 43, 90.

in Antworten auf die Fragen des Käufers eine vollständige Pythagorasvita *in nuce*. Geboren in Samos, erzogen bei den Weisen in Aegypten, hat er sich der Rettung der Menschheit gewidmet. Er setzt zuerst seine pädagogischen Grundsätze auseinander, an die sich das weitere anschliesst. Vom Wesen der Zahl ausgehend steigt er zur Vierzahl auf, erinnert an den heiligen Eid bei der Tetraktys und beschreibt dann das Walten der Vierzahl in der Bewegung der Elemente, über denen Gott als Zahl, Vernunft, Harmonie thront. Aber nicht blos die Elemente bewegen sich, auch die Menschen ändern sich beständig. ʽκαὶ σεωυτὸν ἕνα δοκέοντα καὶ ἄλλον ὁρεόμενον ἄλλον ἐόντα πείσεαι . . . νῦν μὲν οὗτος, πάλαι δὲ ἐν ἄλλῳ σώματι καὶ ἐν ἄλλῳ οὐνόματι ἐφαντάζεο. χρόνῳ δὲ αὖτις ἐς ἄλλον μεταβήσεαι[34]). Dann geht Pythagoras zur Lebensweise über (Enthaltung von Fleisch und Bohnen), zum Schlusse Erwähnung der Anhänger in Kroton und Tarent. Es ist nicht wahrscheinlich, dass Lukian zu seiner Farce besondere Pythagorasschriften studirt hat, da der ionische Dialect bei dem Samier sich aus mimischen Gründen von selbst verstand, wie denn auch Heraklit und Demokrit so reden, und hier wie dort offenbar die gewöhnlichen βίοι zur Orientirung benutzt worden sind. Wie daher die Erwähnung des Bohnenverbotes und des goldenen Schenkels gewis nicht der nachweislichen Primärquelle, Aristoteles περὶ τῶν Πυθαγορείων, direct entnommen ist, sondern durch Vermittelung eines biographischen Compendiums, so hat auch Lukian gewis nicht den ʽἹερὸς λόγος oder das Pythagorasbuch gesehen, mit dem sich manches berührt, sondern er hat entweder die Διαδοχαὶ des Alexander[35]) oder eine der landläufigen Auszüge daraus benutzt.

Was nun unsere Pythagorasschrift angeht, so scheint die Idee der Parallelisirung der vier Lebensalter und Jahreszeiten zwar in

[34]) Vgl. Ovid. a. O. 215:

Nostraque quoque ipsorum semper requieque sine ulla
Corpora vertuntur. nec quod fuimusve sumusve
Cras erimus.

Folgt 236 die Wandlung der vier Elemente.

[35]) Alexander hatte in Bezug auf das Bohnenverbot Aristoteles ebenfalls benutzt, wie sich aus Laert. VIII 34. 36 ergiebt. Laertios kennt ihn aus zwei verschiedenen Quellen.

letzter Linie auf jenes alte Gedicht zu führen, aber der ganze Zusammenhang und die nähere Ausführung zeigt, dass hier zunächst die Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις des Aristoxenos benutzt worden sind. In dem Excerpte dieses Buches bei Iamblichos V. P. 200—213 wird ausführlich die Lehre von den vier Menschenaltern begründet und an die feste Begrenzung derselben ethische Vorschriften angeknüpft. ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ τῷ σύμπαντι εἶναί τινας ἡλικίας 'ἐνδεδασμένας' (οὕτω γὰρ καὶ λέγειν αὐτούς φασιν, nemlich die Freunde des Aristoxenos). Dann werden die vier Alter näher beschrieben. Aus der Abgrenzung der Altersstufen wird dann (210) in Bezug auf die ἀφροδίσια die Vorschrift abgeleitet δεῖν τὸν παῖδα οὕτως ἄγεσθαι. ὥστε μὴ ζητεῖν ἐντὸς τῶν εἴκοσιν ἐτῶν τὴν τοιαύτην συνουσίαν. Also erscheint hier eine ähnliche Gedankenverbindung, wie sie im Excerpte des Pythagorasbuches so merkwürdig hervortritt. Zweitens wird die Abteilung der Altersstufen nach je zwanzig Jahren, so dass das ganze Leben auf 4 × 20 Jahre berechnet wird, auch sonst in den Excerpten des Aristoxenos hervorgehoben. So heisst es im Okelos zum Teil wörtlich übereinstimmend mit Iamblich: διὸ καὶ πρὸς τὴν τῶν ἀφροδισίων χρῆσιν οὕτως ἄγεσθαι χρὴ τὸν παῖδα ὡς μηδὲ ἐπιζητεῖν πρὸ τῶν εἴκοσιν ἐτῶν τὴν τοιαύτην χρῆσιν. Und das Originalexcerpt ἐκ τῶν Ἀριστοξένου Πυθαγορείου bei Stobaios flor. 101. 4 lautet δέον οὖν ἐστι παῖδας οὕτως ἄγεσθαι διὰ τῶν ἀσκημάτων ἀχόλους, ὥστε μὴ μόνον μὴ ζητεῖν, ἀλλ' εἰ δυνατὸν μηδὲ εἰδέναι τὴν τοιαύτην συνουσίαν ἐντὸς τῶν εἴκοσιν ἐτῶν. Die Altersgrenze, die hier als bekannte Norm festgesetzt wird, muss bei Aristoxenos vorher ausführlicher begründet gewesen sein[36]). Da also

[36]) Hierauf deutet auch Okelos 1, 14 τὸν διὰ τεσσάρων τετραμερῆ κύκλον ἀνύσαντα καὶ τὰς μεταβολὰς τῶν ἡλικιῶν. Die Abteilung zu zwanzig ergibt sich einesteils aus dem auf das 80. Jahr festgestellten Lebensziele andrerseits aus der die Mitte des Lebens bildenden ἀκμή. Die Vorstellung des Schwabenalters von vierzig Jahren ist nicht, wie ich Rhein. Mus. 31, 13 annahm aus pythagoreischen Kreisen wurzelhaft entsprungen, sondern wie sovieles Pythagoreische aus der Volkssitte übertragen. S. Hirzel Ber. d. Sächs. Ges. d. W. phil. hist. Cl. 1885, 7 ff. Vier Stufen des Lebens sind ebenfalls alte volkstümliche Anschauung, wie sie bei Xenophon Symp. 4, 17 und häufig in dem hippokratischen Corpus hervortritt: de aere 10. II 48 Littré. Aphor. VII 8, 2 (IV 606 L.), de diaeta I 32 (VI 508). Die Stufen zu 20 Jahren zeigen sich Aphor. VI 57 (IV 578) ἀπὸ τεσσεράκοντα ἐτέων ἄχρις ἑξήκοντα. Galen, wo er diese und ähnliche Stellen

der ganze Zusammenhang der Aussprüche des Pythagorasbuches derselbe ist, wie er in den Auszügen aus Aristoxenos erscheint, da zudem das Παιδευτικὸν σύγγραμμα den ersten einleitenden Teil des Tripartitums bildet, so darf man mit einiger Zuversicht annehmen, dass der Fälscher nicht nur manches einzelne, sondern die ganze Anlage des Werkes aus dem berühmtesten Compendium pythagoreischer Lebensweisheit entlehnt hat. Die Anregung, die der platonische Staat zu dieser pädagogischen Tendenz des Aristoxenischen Werkes gegeben hat, ist unverkennbar[37]).

Fassen wir diese quellenhistorische Orientirung zusammen, so sehen wir die Anregung des alten Ἱερὸς λόγος in dem Kreise des Xenophilos, Phanton, Echekrates und Polymnastos weiter geführt, von Aristoxenos in den Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις systematisch verarbeitet, sodann von dem Fälscher des Pythagorasbuches ionisirt, von einem Eklektiker excerpirt und erweitert, und so auf der einen Seite Okelos, Varro und Ovid, auf der anderen Seite der Diadochenschriftstellerei des Alexander übermittelt, aus dem Diodor, Lukian, Laertios direct oder indirect schöpfen. Dies scheint mir im Wesentlichen die Filiation zu sein. Aber man darf nicht vergessen, dass auf allen Stadien die Bäche und Ströme dieser Überlieferung die Neigung haben in einander zu fliessen, und dass die Benutzung der Primärquellen fast überall nebenhergeht neben der Compilation der secundären Ausschreiber.

Dies lässt sich am handgreiflichsten in der weiteren Darstel-

---

bespricht, verbindet ganz in der oben erwähnten Weise die 4 Stufen mit den 4 Jahreszeiten z. B. XVI 102. 345. 424. XIX 374 K. Aber diese Vergleichung ist sicher nicht volkstümlich. Denn abgesehen von der Vierzahl der Horen, die freilich schon bei Alkman vorkommt und bei Hippokrates ganz geläufig ist, widerspricht es der klassischen Anschauung, den Frühling mit dem zarten Kindesalter zu vergleichen. Die bekannten Worte des Perikles und des Demades (Athen. III 99 D) zeigen, dass der Lenz die waffenfähige Jugend bezeichnet (vgl. das ver sacrum. Catull. 68, 15. Cicero Cato 19, 70). Daher spricht Eratosthenes (Stob. flor. 116, 43) volksmässig τὸ μὲν ἀκμάζον ἔαρ εἶναι, τὸ δὲ μετὰ τὴν ἀκμὴν θέρος καὶ μετόπωρον, χειμῶνα δὲ τὸ γῆρας, das Pythagoreische Gleichnis dagegen ist geklügelt.

[37]) Dagegen würde eine solche Disposition in einem altpythagoreischen Buche, wie es sich Wilamowitz vorstellt, befremden, wenn man es sich nicht etwa von einem Sophisten geschrieben denken wollte.

lung des Laertios verfolgen. § 11—13 bringen eine Reihe von biographischen Excerpten, die mit Alexander nichts zu thun haben, sondern aus dem Zettelkasten stammen. Auch Porphyrios und Iamblichos (diese aus Nikomachos und Apollonios) sowie Athenaios (X 418) verarbeiten dies triviale Material. In diesem bunten Allerlei haben auch Favorinexcerpte ihre Unterkunft gefunden[38]). Die vornehmsten Primärquellen dieses mannigfach excerpirten Materials sind Herakleides Pontikos, der älteste und leistungsfähigste Vertreter des Pythagorasromans[39]), Timaios (§ 11), Aristoteles' Pythagorasbuch (s. u.) und Aristoxenos' Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις. Innerhalb dieses Conglomerates heisst es nun § 14 οὕτω δὲ ἐθαυμάσθη, ὥστε ἔλεγον τοὺς γνωρίμους αὐτοῦ 'μάντιας[40]) θεῶ φωνάς', ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐν τῇ γραφῇ φησι δι' ἑπτὰ καὶ διηκοσίων (so P, corr. B[1]) ἐτέων ἐξ 'Αΐδεω (so die Hdss.) παραγεγενῆσθαι ἐς ἀνθρώπους· τοιγὰρ καὶ τῶν λόγων ἕνεκα προσῄεσαν καὶ Λευκανοὶ καὶ Πευκέτιοι καὶ[41]) Μεσσάπιοί τε καὶ 'Ρωμαῖοι· Der erste und letzte Teil dieses

---

[38]) Der Ursprung von § 12 λέγεται κτλ. steht fest durch Citat, § 14 πρῶτόν θ' Ἕσπερον κτλ. durch die Manier des Favorin.

[39]) § 11 stammt aus seinem Dialoge Ἄβαρις, auf den ich auch ein interessantes Fragment bei Proklos in Tim. S. 141 zurückführe ὅτι τὸν ὀφθαλμὸν ἀνάλογον εἶναι τῷ πυρὶ δείκνυσιν ὁ Πυθαγόρας ἐν τῷ πρὸς Ἄβαριν λόγῳ (man fasste bisher diesen λόγος als eine Schrift des Pythagoras auf). Die Grundzüge dieses Romans hat Krische *de societatis a Pythag. cond.* Gott. 1830 S. 37 ² (38) wenigstens angedeutet. Aber die Wiederherstellung dieser heraklidischen Dialoge muss von neuem unternommen werden, um diesen wichtigsten Vorläufer des alexandrinischen Romans nach Form, Inhalt und Quellen endlich einmal richtig würdigen zu können. Auf dem Abaris des Herakleides beruht es, beiläufig bemerkt, wenn die Chronographen (Eusebios und Suidas) den Abaris Ol. 53 setzen. Da er ἡλικίᾳ προβεβηκὼς zu Pythagoras kam (Iambl. V. P. 90), so setzte man ihn um die üblichen 40 Jahre früher an als Pythagoras, dessen ἀκμὴ wenigstens in Eusebs Chronik Ol. 63 fällt. Aus Herakleides sind wohl die entsprechenden Erzählungen bereits in die Sammlung Περὶ τῶν Πυθαγορείων übergegangen, die Aristoteles hatte machen lassen (Arist. fr. coll. V. Rose L. 1886 fr. 191. S. bes. S. 155f.). Von der Echtheit oder Unechtheit der aristotelischen Schrift zu reden, ist bei dem offenkundig hypomnematischen Character der Schrift gegenstandslos.

[40]) παντοίας θεοῦ φωνάς die hdss., glänzend verbessert von Cobet.

[41]) καὶ PF, scheint in B zu fehlen. Vielleicht ist τε Zeichen späteren Anschubes von Ῥωμαῖοι, die Aristoxenos schwerlich genannt hatte. Doch haben auch Porphyrios 22 und Iamblich 241 die Römer (aus Nikomachos?).

Berichtes hängt wol zusammen und da der letzte ausdrücklich als aristoxenisch bezeugt ist, da der erste ferner sich auch äusserlich als Bestandteil der Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις des Aristoxenos zu erkennen gibt[42]), so sieht man leicht, dass sein Bericht über die Pythagoreer sehr ungeschickt unterbrochen wird durch ein Citat des Pythagoras selbst[43]). Dergleichen ist dem ganzen Plane des Aristoxenos vollständig fremd. Der ionische Dialekt deutet vielmehr auf den Ursprung aus dem Pythagorasbuche. Es ergibt sich daraus, dass der Fälscher auch die philosophischen Phantasmen des Herakleides Pontikos zu seinem Zwecke benutzt hatte. Der Meister, der mit οὐ μὰ τὸν ἀέρα so prophetenhaft begonnen, führte demnach ganz consequent seine Charlatanrolle weiter, indem er das Dogma von der Unsterblichkeit und Seelenwanderung mit der Schilderung seiner eigenen Hadesfahrt bekräftigte. Des Herakleides Buch Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου lag dem Fälscher um so näher, als hier *more Heraclideo* Pythagoras selbst redend eingeführt war[44]). Man behauptet freilich öfter, dass Herakleides bei dieser Hadesfahrt nur einer altpythagoreischen Schrift Κατάβασις εἰς Ἅιδου gefolgt sei. Aber ich vermisse den Beweis dafür, dass irgend eine derartige Schrift sich vor Herakleides mit Pythagoras beschäftigt habe[45]). Vielmehr liegt es ganz in der Art des Pontikers als Seitenstück zu Platons Er den Pythagoras als Experten über das Jenseits redend einzuführen, wie ja auch sein Dialog Ἄπνους ein ganz ähnliches Thema behandelte. Die Erfindung des Herakleides fand sodann bei Hieronymos und Hermippos weitere Verbreitung und Verarbeitung. Zu diesem beliebten Romane hat also auch der Verfertiger des ionischen Apokryphons gegriffen.

Bei der Durchmusterung der folgenden Auszüge des Diogenes stossen wir innerhalb der Aufzählung der Symbole (§ 17 ff.) auf

[42]) Dorisches Citat wie beim Aristoxenos des Iamblich 197 ἐκάλουν δὲ τὸ νουθετεῖν πεδαρτᾶν (= Laert. VIII 20) und öfter.

[43]) Ebenso unterbricht wiederum § 15 das kurze Sätzchen über Philolaos den Zusamenhang auf das empfindlichste.

[44]) Laert. Diog. VIII 4. Schol. Ambr. Od. α 371. Rohde Rh. Mus. XXV 558.

[45]) Welchen Inhalt die orphische Κατάβασις εἰς Ἅιδου hatte, die man dem Pythagoreer Kerkops zuschrieb (Clem. Strom. I p. 398 Pott.) ist unsicher.

einen Ionismus καρδίην μὴ ἐσθίειν, der uns auf den Gedanken bringen könnte, der Fälscher habe auch diese Blüte pythagoreischer Mystik seinem Buche einverleibt. Aber diese Vermutung ist haltlos. Denn jener Ionismus beruht lediglich auf einem in allen unseren Ausgaben von Froben bis Cobet fortgeerbten Druckfehler. Ich kenne wenigstens keine Hds., die etwas anders böte als καρδίαν.

Dagegen ist die Form ὁδοιπορίης in dem pädagogischen Abschnitte 22—24, der von μηδ' ὀμνύναι θεούς an vollständig aus Aristoxenos geflossen ist[46]), ein richtiger Wegweiser. Der Inhalt entspricht dem Παιδευτικόν, und da die oben dafür nachgewiesene Hauptquelle ganz rein hervortritt, so ist wol der ganze Abschnitt, dessen Excerpt sich auch wieder bei Diodor findet (X 9, 1. 2. 8, 3 Ende = Iambl. § 239 Ende), dem Pythagorasbuche entlehnt. Der Fälscher hat vermutlich nichts weiter an den aristoxenischen Sprüchen geändert, als dass er ionische Formen und zuweilen ionisch-poetische Ausdrücke einsetzte. So erscheint hier σίνεσθαι, wo die Parallelexcerpte (Porphyr. 39. Iamblich 98) βλάπτειν bieten[47]).

Von § 25—33 erstreckt sich ein doxographischer Bericht des Alexander, zuerst Physik von der Zahlentheorie ausgehend, dann Psychologie, zuletzt Ethik. Es ist klar, dass (vielleicht abgesehen von einer Einlage aus dem aristotelischen Pythagorasbuch) das ganze Excerpt auf eine systematische Darstellung zurückgeht, deren Verfasser einerseits mit der stoisch gefärbten Eklektik anderseits mit jüdischen Anschauungen Fühlung hat[48]). Liesse sich also dar-

---

Vermutlich doch wol Orpheus' Höllenfahrt. S. Abel Orphica 213². Auch der Inhalt der Schriften des Protagoras, Demokrit, Antisthenes περὶ τῶν καθ' Ἅιδην lässt sich nicht genauer bestimmen.

[46]) Ich möchte dies auch für das von Rohde Rh. Mus. 27, 36 beanstandete Gebot, der zahmen Tiere zu schonen, annehmen. Denn da dies nicht nur bei Porphyrios 39 und Iamblich 98, sondern auch bei Laertios unter dem Gute des Aristoxenos vorkommt, und zwar hier in einer Form die der sonstigen Anschauung des Aristoxenos nicht widerspricht (zu ζῷον ist nur σίνεσθαι nicht φθείρειν zu ergänzen), so ist fremder Ursprung nicht wahrscheinlich.

[47]) Cobet schreibt auch φθίνειν statt φθείρειν. Aber jenes stammt aus der schlechteren Handschriftenklasse.

[48]) Ueber die Eklektik d. Verf. s. Zeller G. d. gr. Phil. V³ 88, über den jüdischen Ausdruck ὁ ὕψιστος = ὁ θεός (§ 30) ebenda S. 91¹. Weniger beweist

thun, dass auch dieses Excerpt Alexanders aus dem Pythagorasbuche geschöpft sei, so würde dessen Verfertiger der nächsten Generation vor Alexander, also etwa dem Anfange des letzten Jahrh. v. Chr. zuzuweisen sein. Man würde ihn dann ferner in jener jüdischen Fälscherbande zu suchen haben, die nur allzu zahlreich sich in dem Labyrinthe des Polyhistor eingenistet hat[49]). Schon Hermippos der Kallimacheer, das Vorbild polyhistorischer Unkritik, hatte den Einfluss der jüdischen Religion auf Pythagoras glaublich gefunden (F. H. G. III 41, 21). Später sind die unzweifelhaft[50]) jüdischen Fälschungen auf dem Gebiete des Pythagoreertums nicht vereinzelt. So ist die Schrift des alten Proros über die Siebenzahl, von der noch zahlreiche Excerpte und Fragmente in der späteren Litteratur zerstreut sind, ein sicher jüdisches Fabrikat. Bei den pythagoreischen Versen des Iustinus Martyr de mon. c. 2 (in Naucks Iamblich fr. 13, S. 236) kann man zweifeln, ob jüdische oder christliche Fälschung vorliegt. So ist es also nicht weiter auffallend, wenn innerhalb der pythagoreischen Excerpte Alexanders Spuren jüdischer Anschauung hervortreten. Aber dass dieser letzte Abschnitt Alexanders auf das Pythagorasbuch zurückgehe und somit auch dieses als jüdische Fälschung zu betrachten sei, lässt sich nicht mit zwingenden Gründen darthun. Sprachlich auffallend ist im § 27 *τὴν ἀκτῖνα καὶ εἰς τὰ βένθη δύεσθαι*, aber *βένθος* ist wol poetisch, aber nicht specifisch ionisch. Die Einleitungsworte zu diesem Abschnitte lauten § 24 *φησὶ δ' ὁ Ἀλέξανδρος ἐν ταῖς τῶν φιλοσόφων διαδοχαῖς καὶ ταῦτα εὑρηκέναι ἐν Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν.* Hätte er dieselbe Vorlage weiter ausgeschrieben, so erwartete man *ἐν τοῖς Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν.* Aber auch dies gibt nach keiner

---

ἀπάρχεσθαι θνησειδίων κρεῶν (§ 33), was Giraldus auf das alte Testament zurückführen wollte (Levit. VII 24 u. s. w.).

[49]) Freudenthal, *Alexander Polyhistor.* Breslau 1875. In diesem sonst so ausgezeichneten Buche scheint mir der Versuch, für die Fälschung einen gemeinsamen Sünder verantwortlich zu machen, nicht gelungen. Auch lässt sich Aristobul auf andere Weise entlasten, insofern der Name des berühmten Stammesgenossen offenbar von einem späteren Fälscher misbraucht worden ist.

[50]) O. F. Gruppes abenteuerliche Hypothese (*Ueber die Fragm. des Archytas.* Berlin 1840) muss dabei aus dem Spiel bleiben.

von beiden Seiten hin den Ausschlag, da es am Schlusse zusammenfassend heisst § 36 ἐν τοῖς Πυθαγορικαῖς ὑπομνήμασιν. Man wird also diese Frage in der Schwebe lassen müssen. Nur soviel ergibt sich bis jetzt mit Sicherheit, dass der Fälscher der drei 'allein echten' Pythagorasbücher als ein moralisch bedenklicher, geistig beschränkter und aus trivialen Quellen schöpfender Autor des dritten oder zweiten Jahrhunderts zu betrachten ist.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

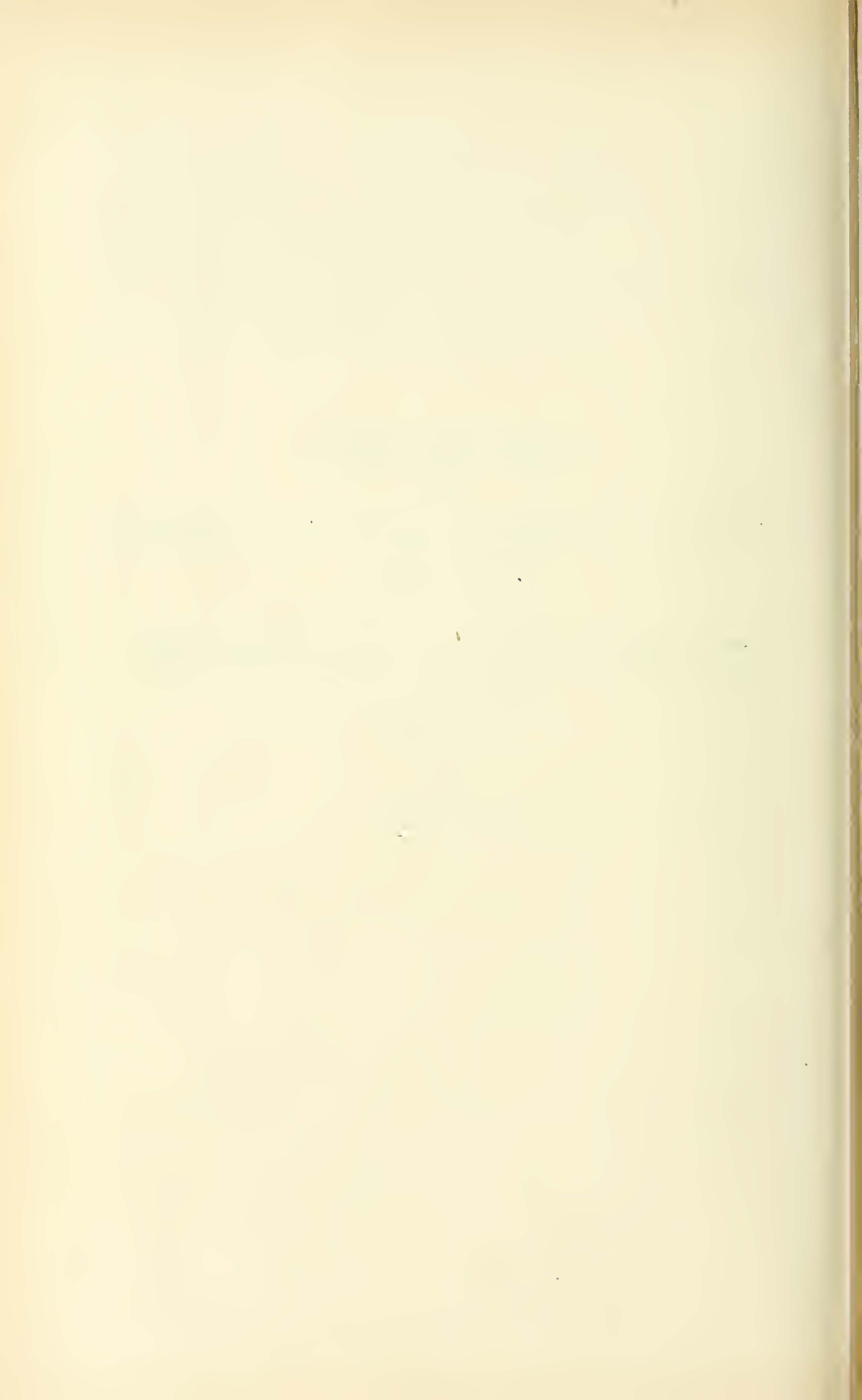
in Gemeinschaft mit

Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, J. Gould Schurman, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



VIII.

Bericht über die neuere Philosophie bis auf Kant für die Jahre 1888 und 1889

Von

Benno Erdmann in Halle a. S.

Erster Teil

Die deutsche historische Litteratur zur Philosophie dieser beiden Jahre ist nach Umfang und Wert besonders Spinoza und Leibniz sowie nach längerem Nachlassen in geradezu erdrückender Hochflut Kant zu gut gekommen. Kants Lehre ist in meinem Verzeichnis bisher durch mehr als vierzig Arbeiten repräsentirt!

Auch die Zahl der allgemeinen Untersuchungen über die Zeit zwischen Bacon und Kant ist nicht unbeträchtlich. Sie seien zuerst besprochen.

Arbeiten allgemeineren Inhalts

1. Fr. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit. Siebente Auflage, bearbeitet und herausgegeben von Max Heinze. Berlin 1888, E. S. Mittler und Sohn, 8°, VIII und 568 S.

Heinze hat der neuen Auflage des unentbehrlichen Werks wieder sorgsame Arbeit zu Teil werden lassen, die sich auch äusserlich durch die Vermehrung des Umfangs von 503 auf 568 S. ankündigt. „Die Anlage des Ganzen ist die frühere geblieben, da sich dieselbe bewährt hat.“ Mir ist zweifelhaft, ob dieser Schluss gesichert ist, und vielleicht dient es den Interessen mehrerer, wenn ich dem verdienstvollen Bearbeiter des Grundrisses einige Bedenken in dieser Hinsicht ausspreche.

An dem wiederholten Abdruck der kritischen Anmerkungen Ueberwegs zu einzelnen Lehrmeinungen der behandelten Philosophen Anstoss zu nehmen verbietet vielleicht die Pietät. Aber es mag, da sie doch unzweifelhaft aus dem Rahmen des Buchs herausfallen, gesagt sein, dass sie weniger störend empfunden werden würden, wenn sie etwa in einem Anhang als Denkmal der kritischen Stellung Ueberwegs zu jenen Lehren zusammengedruckt würden.

Dankenswerte Arbeit hat der Hrg. auch jetzt wieder auf den ersten Abschnitt, die Uebergangszeit, verwendet, die bei der Fülle der zu behandelnden Lehren, der Verschwommenheit ihres Inhalts, ihrer Ausbreitung auf die mannigfachsten, wenig gegen einander abgegrenzten Gegenstände des Erkennens, endlich bei der Geringfügigkeit der vorhandenen Einzeluntersuchungen im Vergleich zu dem Umfang und der Weichheit des Materials, jedem zusammenfassenden Aufbau die grössten Schwierigkeiten entgegenstellt. Die Teilung des früheren § 5 in drei Paragraphen, unter nicht unbeträchtlicher Veränderung ihres Inhalts ist nur gutzuheissen. Althusius gewinnt hier auf Grund der Entdeckung Gierkes, abgesehen von dem kurzen Hinweis Falckenbergs, zum ersten Mal einen officiellen Platz in der Entwicklung der Rechtsphilosophie jener Zeit. Dringend wünschenswert aber bleibt es, dass, etwa vor den § 3, ein Abschnitt eingefügt werde, der einen Ueberblick über die Richtungen der scholastischen Bewegungen seit dem Beginne der Renaissance gibt, mit besonderer Berücksichtigung derjenigen unter ihren Vertretern, die wir bei Bacon, Hobbes, Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz und ihren Zeitgenossen häufiger erwähnt finden, und mit spezieller Rücksicht auf die Lehrmeinungen, von denen wir die letzteren abhängig sehen. Wer über jene Namen und solche Lehren in dem zweiten Teil des Grundrisses oder in den tendenziösen Darstellungen Stöckls nach Belehrung geforscht hat, weiss, wie oft er vergeblich hat suchen müssen. Auch wird die Architektonik des Gesamtwerkes durch eine solche Einschiebung nicht gestört werden, wenn sie lediglich als ein Fundament für die neuere Philosophie bearbeitet wird. Jedoch über den Ort entscheide der Herausgeber; über die Notwendigkeit des Abschnitts

aber wird besonders seit Freudenthals Abhandlung über Spinoza (vgl. dieses Archiv II 305f.) kein Zweifel sein.

Dieses Fundament der Lehren, aus denen sich die neuere Philosophie emporgearbeitet hat, fordert zu seiner Ergänzung ein zweites, eine ähnliche Uebersicht über die Lehren, welche die Kräfte für eben dieses Ansteigen liefern und seine Richtung bedingen: das Aufblühen der Methoden exakter Forschung seit dem Ende des sechzehnten Jahrhunderts, das in dem *mos geometricus* der damaligen Mechanik die alleinige Methode alles Wissens erblicken lässt. Heinze hat diesen Antrieben fortgesetzt Aufmerksamkeit geschenkt, er registrirt die Arbeiten, die seit Whewell und Apelt, besonders im letzten Jahrzehnt, zur Erhellung dieser Vorgänge gedient haben, mit grosser Vollständigkeit. Aber es fehlt noch die Zusammenfassung, die über die Bedeutung der ganzen Entwicklung orientirt. Sie würde etwa vor dem jetzigen § 8, dem ersten des zweiten Abschnitts, ihren Ort haben müssen. Es würde dann aber allerdings notwendig werden, Fr. Bacon aus dem Zusammenhang des zweiten Abschnitts in den des ersten zurückzuversetzen. Auch damit jedoch würde nur geschehen, was dem jetzigen Stande der Forschung entspricht. Bacon gehört zu Pierre Gassendi, dessen Bedeutung gewiss nicht recht gewürdigt ist, wenn er trotz Langes Erörterung zwischen Männer wie Justus Lipsius und Montaigne eingereiht wird.

Die Bedenken, welche dagegen sprechen, Jakob Böhme und seine Vorgänger mit den Naturphilosophen zusammenzustellen, statt sie im Zusammenhang mit der früheren Mystik und der ganzen religiösen Bewegung des sechzehnten Jahrhunderts abzuhandeln, seien hier unterdrückt.

Dagegen sei kurz erörtert, dass einerseits die Stellung Leibnizens, andrerseits die der französischen Aufklärungsphilosophen nicht wenigen kritischen Benutzern des Buchs nach wie vor Anstoss geben wird. Heinze ordnet:

1. Locke, Berkeley und Zeitgenossen, Deismus und Moralphilosophie in England. § 14—17,
2. Leibniz und Zeitgenossen, Wolff nebst Anhängern und Gegnern, Deutsche Aufklärung und Popularphilosophie. § 18—20,

3. Französische Philosophie im achtzehnten Jahrhundert, § 21.
4. Hume und Gegner, § 22,

indem er die §§ 10—13 der sechsten Auflage jetzt auf die §§ 14 bis 20 verteilt, die Reihenfolge jedoch unverändert lässt.

Die engen historischen Beziehungen Humes zu Locke und Berkeley, dem Deismus und Shaftesbury einerseits, zu dem Occasionalismus andrerseits, werden hier zu Gunsten der bedeutsamen Abhängigkeit Kants von Hume, sowie der doch nur geringfügigen Abhängigkeit Humes von der französischen Aufklärung zurückgedrängt. Schwerlich mit Recht, wenn man die Enge jener Beziehungen gegen das ungleich weitere Verhältnis Kants zu Hume vollständig abwägt, das doch nur ein wenn auch sehr bedeutsames Glied in der Masse der Beziehungen ausmacht, durch die Kant die philosophische Entwicklung der beiden vorherhergehenden Jahrhunderte in seinem Kriticismus vereinigt und raschen Schrittes weiterführt. Noch mehr fast wird Leibniz aus dem Boden seiner Entwicklung, der ganz und gar in dem Problemstande bis c. 1670 gelegen ist, herausgerissen, sofern er nach den Deisten und Moralphilosophen Englands behandelt wird. Denn der Einfluss dieser und selbst der Lockes auf die Bildung seiner Gedanken ist verschwindend gering gegenüber den Anregungen, die ihm das frühe Studium der Scholastiker, dann von Gassendi, Descartes und Hobbes, weiterhin auch von Spinoza gebracht hat, der Einflüsse seiner mathematischen Theoreme und Methoden, die nirgends vielleicht hoch genug geschätzt worden sind, hier nicht zu gedenken. Die französische Aufklärung ferner hat ihre historische Stellung sicher vor der deutschen: wie kann die letztere ohne die Tätigkeit der französischen Berliner Akademiker seit etwa 1740 und ihrer Geistesverwandten in Frankreich verstanden werden? Heinze erwähnt gelegentlich, dass man „auch von englischer und französischer Aufklärung spricht.“ Mir scheint, es ist ein treffender Gedanke gewesen, die intellektuelle Entwicklung seit dem Ausgang des siebzehnten Jahrhunderts in England, Frankreich und Deutschland in diesem Worte, dem Kant die Formel seiner Bedeutung gegeben, zusammenzufassen, und ein glücklicher Griff Windelbands, ihn für die philosophische Bewegung jener Zeit nutzbar zu machen.

Es gelingt von ihm aus eher, die mannigfaltige Gestaltung der Lehrmeinungen zu begreifen, als aus dem Gedanken, dass es eine Zeit „des ausgebildeten Gegensatzes zwischen Empirismus, Dogmatismus und Skepticismus“ sei, den Heinze festhält. Es geht nicht einmal an, die repräsentativen Systeme des siebzehnten Jahrhunderts unter diese drei Lehrmeinungen angemessen zu verteilen; und noch gewisser ist, dass sie für die Charakteristik der eklektisch verflochtenen Gedankengänge der Aufklärungsphilosophie, die jene Systeme in die allgemeine Bildung überführen, eine allgemeine weltliche Bildung an die Stelle der einseitig religiösen und einseitig humanistischen zu setzen berufen waren, nicht zulangen.

Weniger leicht wird es sein, darüber Verständigung zu erreichen, wie die Aufklärungsphilosophie abzuschliessen ist. Nur für Deutschland ist dieser Abschluss durch Kant sicher. Aber schliesslich möchten doch ähnliche Gründe, wie hier für Kant sprechen, dafür entscheiden, die englische Aufklärung durch die schottische Philosophie, die französische durch Comte abzugrenzen. Denn dass Reid gegen Kant und Comte an Originalität, und dementsprechend an Bedeutung für die Folgezeit zurücksteht, ist unzweifelhaft, gibt jedoch keinen Gegengrund, ihm die geschichliche Funktion solchen Abschlusses zuzuweisen. Sie kommt ihm vielmehr nach Massgabe der von ihm selbst systematisirten Beziehungen auf die „Idealsysteme“ seit Locke sicher zu.

Auf die deutsche Philosophie nach Kant einzugehen verbietet der Rahmen dieses Berichts. Nur die Bemerkung sei vorgebracht, dass es wol billig sein würde, wie die Philosophie Comtes so auch die Lehren W. Hamiltons und St. Mills aus dem knappen Band des letzten Paragraphen auszulösen. Sie gehören dem „gegenwärtigen Zustand der Philosophie“ ausserhalb Deutschlands so wenig an, wie etwa die Systeme Fichtes oder Herbarts der Philosophie der Gegenwart bei uns, und verdienen eine selbständige Würdigung doch nicht weniger als etwa Schelling oder Beneke.

Dass bei einem so umfassenden Werke trotz fortgesetzter Bemühung — die vervollständigende und bessernde Arbeit Heinzes verdient die grösste Anerkennung — für Spezialisten mancherlei zu wünschen übrig bleibt, versteht sich von selbst. Auf Lücken

sei hier nur durch Nennung der Namen von Leonardo da Vinci, Jungius, Locke (Gesamtausgaben, Treatises of Government), La Rochefoucauld, Maupertuis, Laz. Geiger, Nägeli hingewiesen. Es sind solche, die mir ohne spezielle Durchsicht, zufällig aufgestossen sind. Endlich sei noch dem Wunsche bestimmter Ausdruck gegeben, dass der Anfang des Bandes eine möglichst vollständige und auch im Einzelnen bibliographisch genaue Uebersicht der philosophischen und philosophisch bedeutsamen Zeitschriften Frankreichs, Englands und Deutschlands seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts bringen möge.

2. I. von Doellinger und F. H. Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem sechzehnten Jahrhundert mit Beiträgen zur Geschichte und Charakteristik des Jesuitenordens. Auf Grund ungedruckter Aktenstücke bearbeitet und herausgegeben. I Bd. VI und 687 S. II Bd. XI u. 398 S., 8°. Nördlingen 1889, C. H. Beck.

Die Geschichte der philosophischen Ethik liefert ähnlich wie die Geschichte der protestantischen Moraltheologie nur wenig Beispiele speziellen Eingehens in die Kasuistik der sittlichen Handlungen. Antriebe für die Entwicklung der grundlegenden ethischen Probleme sind aus der letzteren selbst da kaum entstanden, wo die gelegentliche Erörterung von Fällen der Kollision von Pflichten zu so paradoxen Ergebnissen führte, wie bei Kant und vor allem bei Fichte. Auch war der rigorose Idealismus der hier gefällten Entscheidungen durchaus dazu angetan, die Systematisirung dieser speziellen Fragen im Keime zu ersticken.

Andrerseits ist begreiflich, dass wo ein Bedürfnis lebendig wurde, solche kasuistischen Untersuchungen zu pflegen, dies der Neigung zu prinzipieller Behandlung der allgemeinen ethischen Fragen eher Abbruch tat als Kraft zuführte. Ein solches Bedürfnis entwickelte sich für die katholische Kirche aus dem Busswesen. Es hat der ganzen katholischen Moraltheologie seinen Stempel aufgedrückt, insbesondere soweit sie den Einflüssen des Jesuitenordens untersteht. Dieser vor allen hat eine umfangreiche kasuistische Litteratur geschaffen. Es bleibe hier unerörtert, aus welchen Ur-

sachen, und es sei nur darauf hingewiesen, wie lebhaft der Standpunkt des Probabilismus, der in dieser Litteratur vorherrscht, nicht selten von religiös tief gestimmten und sittlich hoch denkenden Geistern verdammt worden ist.

Der umfangreichere, abgerundetere und bedeutsamere der beiden Teile der historischen Darstellung in dem oben genannten Werk ist der erste Abschnitt: „Zur Geschichte der Moralstreitigkeiten in der katholischen Kirche seit dem siebzehnten Jahrhundert" (I S. 3—479). Nicht nur aus dem reichen, im zweiten Bande veröffentlichten Dokumentenschatz, sondern auch aus einer erstaunlichen Fülle litterarischen Materials wird die Entwicklungsgeschichte der kasuistischen Lehrmeinungen und Vorschriften herausgearbeitet. Wer sich durch die zwar sorgfältige, aber nicht sehr knappe und noch weniger lichtvoll gruppirende Darstellung hindurch liest, wird das obige Urteil bestätigt finden: das giftige Unkraut des Probabilismus in allen seinen Formen, des Aequiprobabilismus, Probabiliorismus sowie das fruchtlose Gewächs des Tutiorismus, sie alle haben auf dem Boden philosophischer Erörterung der ethischen Prinzipien keine Nahrung gefunden, noch weniger diesem Boden selbst Nahrung zugeführt. Ihre Entwicklung kreuzt sich kaum irgendwo anders als in Pascals Ansturm gegen den zuerst von den Dominikanern entwickelten, von den Jesuiten nur aufgenommenen und fortgebildeten Probabilismus mit den philosophischen Untersuchungen der ethischen Probleme. Noch weniger kommen natürlich die Fragen des Rigorismus und Laxismus der Busspraxis und die sogenannten attritionistischen Streitigkeiten, deren Entwicklung hier gleichfalls vorgeführt wird, für die Philosophie in Betracht.

Die Beiträge der zweiten Abteilung „Zur Geschichte und Charakteristik des Jesuitenordens" (I S. 479—668) führen ebenfalls nicht der Geschichte der Philosophie, wol aber der Geschichte der Pädagogik mancherlei dankenswerte Bereicherung zu.

Die Aktenstücke des zweiten Bandes, deren Druck offenbar vor Beginn der Untersuchungen des ersten abgeschlossen war, können nur nach Einfügung der zahlreichen Berichtigungen benutzt werden, welche jene zur Folge gehabt haben. Sie sind Bd. II S. X—XI sorgfältig verzeichnet.

Für den Kirchenhistoriker, der Einsicht in den sittlichen Geist zu gewinnen sucht, der in jener hauptsächlich jesuitischen Litteratur zum Ausdruck kommt, ist das Buch allerdings von höchstem Wert. Was der Kulturkampf der siebziger Jahre an Broschüren und grösseren Arbeiten über die Jesuitenmoral hervorgebracht hat, verschwindet neben dieser ebenso gelehrten wie umfassenden Darstellung vollständig.

Eine knappe und zugleich anschauliche Analyse der hier kaum berührten Geschichte der Moralstreitigkeiten hat K. Müller in der Theol. Literaturzeitung 1889 Nr. 13 S. 334—338 gegeben.

3. Edm. Koenig, Die Entwickelung des Causalproblems von Cartesius bis Kant. Studien zur Orientirung über die Aufgaben der Metaphysik und Erkenntnistheorie. 8°, VI u. 340 S. Leipzig 1888. O. Wigand.

Der Verf. hat eine unbefangene Würdigung seiner Arbeit nicht leicht gemacht. Denn leicht ist es nur, die Mängel seiner Methode zu schelten. Auf Vollständigkeit seines Materials hat Koenig so wenig Wert gelegt, dass ausser bei Hume und Kant nirgends Gesamtausgaben der Schriften der Philosophen zu Grunde gelegt werden, von manchen sogar nur einzelne Schriften benutzt sind, von Malebranche z. B. nur die Recherche de la vérité, von Hobbes nur die „Elements of Philosophy“, von Berkeley gar nur die Principles of human knowledge „deutsch von Kirchmann“ (statt Ueberweg), mancher einzelnen Inkongruenzen zwischen Quellenangabe und Quellenbenutzung hier nicht zu gedenken. Ueber Geulincx und die übrigen Occasionalisten ausser Malebranche geht der Verf. sogar mit der naiven Bemerkung zur Tagesordnung über, dass Geulincx' „Werke in unseren Bibliotheken kaum zu erlangen sind“, er auch „Malebranche für den tieferen und konsequenteren Vertreter“ des Occasionalismus halte!

Die Besprechung der einzelnen Lehrmeinungen geschieht sodann in einer Folge, welche das Verständnis der Entwicklung des Kausalbegriffs geradezu ausschliesst. Die Stimmen mehren sich gegenwärtig in erfreulicher Weise, welche gegen die übliche Trennung der philosophischen Lehrmeinungen des 17. Jahrhunderts und

des beginnenden achtzehnten in rationalistische und empiristische Protest einlegen. Der Verf. selbst ist dieser Auffassung, die einen nicht geringen Fortschritt unserer historischen Einsicht bedeutet, wie seine Behandlung besonders Lockes zeigt, gleichfalls zugeneigt. Trotzdem aber trennt er so, dass er zuerst Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, ja auch noch Wolff und Crusius in ununterbrochener Folge behandelt, darauf erst Fr. Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Reid und Kant, nur bei Leibniz den sachlichen Beziehungen und Unterschieden zu Locke nachgehend. Auch der gemeinsamen Voraussetzung der scholastischen Lehrmeinungen, die doch gerade die Kausaltätstheorie von Descartes und Hobbes kaum minder als die zerstreuten Gedanken von Bacon beherrschen, wird nicht eingehender gedacht.

Nach dem allen wird es nicht überraschen, dass gerade diejenigen Glieder der Kette ausfallen, in welchen der lehrreiche Gang der Entwicklung des Problems sich offenbart. Die scholastische Tradition analytischen Zusammenhangs zwischen Ursachen und Wirkung, der Descartes, die Occasionalisten, Malebranche, Spinoza und ebenso Bacon und Hobbes unterstehen, die dort, bei Spinoza, zu klassischer Schärfe ausgebildet, hier, bei Hobbes, durch das Vorbild der geometrischen Mechanik vertieft ist, wird tatsächlich, noch ohne Bewusstsein der Tragweite der neuen Hypothese, durch den Occasionalismus und auch durch den Spinozismus, während er zugleich die alte Hypothese vollendet, bereits gebrochen. Die Behauptung des fehlenden Kausalzusammenhangs zwischen den körperlichen und geistigen Substanzen beziehungsweise Modi ist zugleich, verdeckt durch das Eingreifen der Gottheit oder die Abhängigkeit von Gott, die Anerkennung eines nur synthetischen Zusammenhangs von Ursachen und Wirkung. Durch Locke, der gerade in dieser Frage erstaunlich unkritisch ist, erfährt das Problem keine Förderung. Durch Leibniz wird es verschärft, da der Causalzusammenhang ausgeschlossen bleibt, obgleich die Monaden gleichartig sind, wenn schon es durch die Anerkennung eines kausalen Zusammenhangs in den aufeinander folgenden Zuständen des détail de ce qui change in den einzelnen Monaden, sowie in den halb exoterischen Beziehungen auf die traditionelle Lehre von der Schöpfung

und Erhaltung der Substanzen, andrerseits wiederum überdeckt ist. Nicht weniger verschärft wird es durch Berkeleys, von Malebranche und seinen englischen Nachfolgern vorbereitete, paradoxe Leugnung der materiellen Substanzen. Zum Ausdruck kommt dieser Stand des Problems, die Aufhebung des analytischen Zusammenhangs zwischen Ursachen und Wirkung durch die ihrer Bedeutung noch nicht bewusste Aufhebung des Kausalzusammenhanges zwischen den körperlichen und geistigen Substanzen, in Wolffs Schwanken zwischen den verschiedenen Lehrmeinungen des *influxus physicus, occasionalis* und *praestabilitus,* sowie durch die Fortbildung des letzteren bei Reusch, Knutzen und Baumgarten zum *influxus idealis.* Auf diesem Boden entwickeln dann nahezu gleichzeitig und unabhängig von einander Hume und Kant die Lehre des synthetischen Zusammenhangs, die Kant später rationalistisch fortbildet, nachdem schon bei Tetens Ansätze zu einer Fortführung des Problems über Hume hinaus gemacht waren.

Die schon überschrittenen Grenzen eines Berichts gestatten es nicht, diese Andeutungen auszuführen. Treffen sie zu, so wird deutlich, wie vollständig Koenig die eigentliche Entwicklung des Problems verfehlt hat. Man kann sagen, ihren Keimpunkt enthält der Occasionalismus. Diesen hat Koenig gar nicht gesehen.

In dieser Beurteilung der Methode und der Ergebnisse, die sie zur Folge hat, liegt jedoch keine hinreichende Charakteristik des Buchs. Es ist sehr viel besser, als diese Mängel erwarten lassen. Denn hat der Verf. sich auch durch einen unverkennbaren Mangel an historischer Schulung um den Gewinn gebracht, der hier zu erreichen war, so wird doch jeder Sachkundige vielerlei Früchte aus dem Buche gewinnen. Der Verf. hat die von ihm benutzten Schriften nicht nur wirklich und im Zusammenhang gelesen; er hat sie mit sehr anerkennenswerter Vertiefung in das Problem selbst gründlich durchdacht, überall den Blick auf das Allgemeine gerichtet. Mit geradezu musterhafter Klarheit endlich werden die Resultate dieses Studiums dem Leser vorgeführt. Ueberall, darf man sagen, sieht der Verf. mit eigener Auffassung durch die speziellen Ausführungen der von ihm behandelten Philosophen hindurch den allgemeinen Gehalt, so dass er selbst da,

wo er zu wenige Schriften benutzt, sogar da, wo er den historischen Zusammenhang verkennt, dem Leser mannigfaltige Belehrung spendet. Wir besitzen nicht viele Schriften zur Entwicklung der Philosophie des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, die sich an selbständiger Auffassung, der Hervorhebung des Allgemeinen und an reifem kritischen Urteil mit dem vorliegenden Buche messen können.

Nur hingewiesen sei auf die Schrift von

4. Max Steinitzer. Die menschlichen und tierischen Gemütsbewegungen als Gegenstand der Wissenschaft. Ein Beitrag zur Geschichte des neueren Geisteslebens. München, Liter.-artist. Anstalt 1889, 8°, VIII und 256 S.

Der Verf. hat die „Resultate" seines „litterarischen Detailstudiums für jeden Leser von wissenschaftlichem Interesse geniessbar darstellen" wollen, und deshalb geglaubt, nicht bloss auf „die Durchführung irgend einer psychologischen Terminologie, welche mit Worten wie Affekt, Gefühl, Empfindung andere und engere Begriffe verbunden hätte, als der sonstige gebildete Sprachgebrauch" verzichten zu sollen, sondern auch die Mitaufnahme des wissenschaftlichen Apparates der Belege verschmäht, der die Früchte seiner Studien erst wissenschaftlich verwertbar gemacht hätte. Es ist das um so mehr zu bedauern, als seine Besorgnis vor „absoluter Unverständlichkeit", „lästiger Unhandlichkeit" der Darstellung und „äusserster Langeweile" beim Lesen angesichts seiner nicht geringen schriftstellerischen Gewandtheit ungerechtfertigt erscheint.

Das Gebiet der behandelten Lehren ist ungleich kleiner als der Titel erwarten lässt, selbst wenn man den allgemeineren Haupttitel durch die engere Angabe in dem Nebentitel beschränkt. Es erstreckt sich nur vom Anfang des sechzehnten bis zum Ende des siebzehnten Jahrhunderts.

Der Verf. beruft sich zur Rechtfertigung dieser Enthaltsamkeit auf sein Urteil, dass zu den Leistungen jener Zeit in der Theorie der Gemütsbewegungen „bis zum heutigen Tage sehr wenig hinzugelernt", dass dagegen „ausserordentlich viel davon ver-

gessen worden ist". Dies Urteil trifft jedoch für die Untersuchungen der englischen Moralisten seit Shaftesbury und der deutschen Moralisten und Aesthetiker nach Thomasius bis auf Kant gewiss nicht zu. Es ist auch gegen die allerdings nicht zahlreichen einzelnen Erörterungen ungerecht, die der Affektenlehre seit dem Wiederaufleben der Psychologie in unserem Jahrhundert gewidmet worden sind. Hier wäre vielmehr eine kritische Uebersicht der vorhandenen Ansätze und Ausführungen, die allerdings auch auf einzelne physiologische und zahlreichere psychiatrische Arbeiten hätte eingehen müssen, in hohem Masse wünschenswert gewesen.

5. R. Sommer, Die Entstehung der mechanischen Schule in der Heilkunde am Ausgang des 17. Jahrhunderts. Vortrag, Leipzig, F. C. W. Vogel, 1889, 8°, 23 S.

Eine etwas schnelle Arbeit, die allerdings trotz ihrer Mängel wiederum von dem Talent des Verf.'s Zeugnis ablegt (man vgl. Bd. II S. 99f. des Archivs).

Der medicinisch geschulte Blick des Verf.'s lässt den mechanischen Standpunkt Descartes' in physiologischen Fragen durch die Analyse der Abhandlung *de homine* auch in Einzelheiten, die dem Auge des nicht gleicher Weise vorgebildeten Historikers entgehen, deutlich hervortreten. Zu eilig geschlossen aber ist, dass Descartes „die Grundlage für das Lehrgebäude der mechanischen Schule in der Heilkunde" gelegt habe, dass somit „als Stammvater Virchows — Descartes gelten könne". Dieser Schluss wird nur möglich, weil der Verf. annimmt, Descartes sei der einzige Repräsentant mechanischer Denkweise in seiner Zeit, während er doch nicht einmal der berufenste war, da er in der prinzipiellen Grundlegung weit hinter Galilei, in der physiologischen Auffassung der Blutcirkulation hinter Harvey und dessen Vorgängern zurückgeblieben ist. Wo ferner bleibt der Beweis, dass Borelli und die Mitbegründer der iatrophysischen Schule, dass ferner Pitcairn in seinen mechanischen Aufstellungen direkt auf Descartes zurückgehen? Jene medizinische Schule, deren Lehren Pitcairn mit bewundernswerter Konsequenz entwickelt hat, die ferner, was in unsern Geschichtsdarstellungen der Philosophie nirgends beachtet wird, eine der

wesentlichen Ursachen für die Entwicklung der materialistischen Psychologie des vorigen Jahrhunderts gewesen ist, ist doch kein spezielles Produkt des Cartesianismus, sondern eine Frucht des von Galilei prinzipiell entwickelten Geistes rein mechanischer Auffassung in der Sinnenwelt. Der Verf. irrt auch, wenn er wiederholt die Astronomie für die Entwicklung der mechanischen Auffassung verantwortlich macht. Jene ist vielmehr in ihrer Ausbildung seit Coppernicus eines der Symptome dieser Entwicklung. Auffallend ist mir weiter gewesen, dass der Verf. trotz der wie mir scheint zutreffenden Nachweise Henry Tollins Harvey ganz im Lichte der Tradition sieht. Es sollte endlich, um manches Einzelne zu übergehen, ein solcher Vortrag nicht gedruckt werden, ohne dass die Nachprüfung seitens der Kundigen und die Vertiefung des Wissens der Unkundigen durch historische Belege erleichtert wird. Die Geschichte der medizinischen Lehrmeinungen seit der Renaissance kann für den zugleich philosophisch Orientirten und medizinisch Geschulten, wie der Verf. ist, eine Fundgrube für neue historische Einsichten werden, aber — sie ist des Schweisses der Edlen wert!

6. Von Kuno Fischers Geschichte der neuern Philosophie ist 1889 im Anschluss an die „dritte neu bearbeitete Auflage" des zweiten Bandes (1888) eine neue Gesamtausgabe erschienen. Ueber den neu bearbeiteten Band, der Leibniz' Leben und Lehre behandelt, wird unter Leibniz berichtet werden.

Leonardo da Vinci

E. Wohlwill, Hat Leonardo da Vinci das Beharrungsgesetz gekannt? in Bibliotheca Mathematica, Zeitschrift für Geschichte der Mathematik her. v. G. Eneström. 8°. N. F. II 1888 S. 19-26.

E. Wohlwill hat in der Abhandlung über die Entdeckung des Beharrungsgesetzes (Zeitschrift f. Völkerpsychologie und Sprachwissensch. her. v. Lazarus und Steinthal Bd 14—15, 1883—1884) ein Muster einer historischen Monographie über einen physikalischen Grundsatz gegeben. Sichere Urteile über die Herausbildung der mechanischen Naturauffassung seit dem Ende des sechzehnten

Jahrhunderts aus den Lehrmeinungen der Scholastik und den Hypothesen der Philosophie der Renaissance über die Natur werden wir erst gewinnen können, wenn wir auch über die Entdeckungsgeschichte der anderen Grundlagen jener Naturauffassung gleicher Weise orientirt sind.

In den vorliegenden Blättern weist Wohlwill, gestützt auf Ravaisson-Molliens Facsimile-Veröffentlichung des Manuscriptes A der Sammlung Leonardo da Vinci'scher Handschriften in der Bibliothèque de l'Institut, überzeugend nach, dass L. da Vinci das Beharrungsgesetz nicht kennt, sondern wie schon Nikolaus von Cusa und noch Galilei in seinen frühesten Arbeiten die Lehre von der *vis impressa (forza infusa)* zu der seinen macht: die „unsichtbare Macht", das „geistige Vermögen", das dem sich bewegenden Körper mitgeteilt ist, verzehrt sich durch den Verlauf der Bewegung und führt diese, auch wo kein Widerstand entgegenwirkt, zur Ruhe.

Th. Morus

Th. Ziegler, Thomas Morus und seine Schrift von der Insel Utopia. Rede ... am 27. Jan. 1889 in der Aula der Universität Strassburg gehalten. Strassburg, J. H. Ed. Heitz 1889. 15 S., 8°.

Im Rahmen einer akademischen Festrede sind die leitenden socialen und religiösen Gedanken des Morus'schen Idealstaats mit knappen, aber charakterisirenden Strichen entworfen. Ihr historischer Hintergrund ist in entsprechender Weise angedeutet.

Montaigne

1. Ivan Georgov, Montaigne als Vertreter des Relativismus in der Moral J. D. Jena. 8°. 47 S. Leipzig, Fock. 1889.

Der Verf., Professor der Philosophie und Pädagogik an der neu gegründeten Hochschule in Sofia, stellt zuerst kurz Montaignes skeptische Bedenken zusammen (6—9), sodann ausführlicher die moralischen Argumentationen des geistvollen Essayisten (10—29), in beiden Abschnitten die zerstreuten Bemerkungen seines Autors sorgsam und klar anordnend. Die Belege werden genau angegeben.

2. Jos. Kehr, die Erziehungsmethode des Michael von Montaigne dargelegt und beurteilt, im Jahresbesicht über das Progymnasium zu Eupen, 1889. 4°. 25 S.

Keine wissenschaftliche Untersuchung.

Francis Bacon

1. H. Heussler. Francis Bacon und seine geschichtliche Stellung. Ein analytischer Versuch. 8°. 199 S. Breslau, W. Köbner 1889.

Auch von Francis Bacon gilt das Wort: „Von der Parteien Hass und Gunst verwirrt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte.“ Und es gilt von Bacon wie von Wallenstein: die Schuld liegt nicht bloss in den verschiedenen Massstäben der Parteien, sondern nicht minder auch an der Schwäche der Persönlichkeit und dem Schwankenden in ihren Leistungen. Erlaubt man sich den Unterschied zwischen Irrtum und Verwirrung auf das Gebiet des Persönlichen, auf das Verhältnis von Schlechtigkeit und Schwäche zu übertragen, und die sachliche Wahrheit als historisches Verständnis zu deuten, so bietet er selbst die Probe auf seine Behauptung: „*citius emergit veritas ex errore quam ex confusione.*“

Jenes Wort trifft ferner Bacon mehr als etwa Leibniz, weil er in einer Zeit lebt, in der das Neue noch eng in den Banden des Alten gefesselt erscheint, das Urteil also leicht sich verändert, wenn der Blick von dem Einen auf das Andere übergleitet. Der Zweifel, der dem Urteil über Uebergangsformen, wie der Sophistik, dem Neuplatonismus u. a. anhaftet, wird auch hier deshalb keiner Entscheidung erspart bleiben. Er wird um so lebhafter sich regen, je weniger fest die Kriterien sind, nach denen die Entscheidung gefällt werden soll. In einer Zeit daher, wie die gegenwärtige ist, in der das logische Erfassen der philosophischen Entwicklung mit ihrer psychologischen Ableitung und der historischen Ergründung der kausalen Zusammenhänge des Sachlichen streiten, in der trotz aller Betonung des inneren Gegensatzes die feindlichen Auffassungsweisen vielfach versteckt ineinander laufen, wird Niemand hoffen dürfen, zu einem viele überzeugenden Schiedsspruch zu gelangen.

Heussler gehört zu den Forschern, denen nicht die logische Konstruktion der Hegel'schen Schule, wol aber die systematisirende Deutung des Geschichtlichen, die Trendelenburg trotz aller Polemik mit Hegel verbindet, als die richtige Methode erscheint. Heussler hat sein Buch Eucken, dem vielseitigsten Geistesverwandten Trendelenburgs gewidmet; ihm ist zugleich Kuno Fischers vielberufenes Buch über Bacon „ein vollendetes Meisterwerk", dessen Resultat auf anderem Wege „bestätigt zu haben" er als das bescheidene Resultat seiner „viel leichteren" Untersuchung ansieht. Seine Methode will eine „analytische, sachliche" sein. „Nicht auf die historische Genealogie der Ideen als solche kommt es" an, „sondern auf den inneren Zusammenhang der Baconischen und der modernen Denkart." Bacons „Kenntnisse und Leistungen, seine Forscherversuche und seine Methode als solche" erklärt Heussler „gänzlich ignoriren" zu wollen; ebenso lehnt er ab, „die faktischen Einflüsse sowol Bacons auf die Nachwelt als der Vorwelt auf Bacon" in Betracht zu ziehen. „Nicht mit dem Inhalt der Baconischen Ansichten", lesen wir wiederholt, habe er es zu thun, „sondern mit ihren Voraussetzungen." Das wahre Kriterium also für die Entscheidung der Alternative, ob Bacon der Renaissance zuzurechnen oder an die Spitze der neuen Zeit zu stellen sei, „liegt nicht in dem Greifbaren irgend welcher Art, heisse man es Kenntniss oder Leistung oder Resultat oder Einfluss . . . vielmehr in dem, was sehr oft zwischen den Zeilen steht, in den Ansätzen und Voraussetzungen, die bisweilen unbewusst den Denker leiten, sowie in ihrem innern Zusammenhang mit den Voraussetzungen der alten und der neuen Naturwissenschaft und Philosophie", kurz in dem „Baconischen Geist". Die Methode ist demnach, mit Heussler zu reden, „philosophisch", nicht „empirisch", oder spezieller, „geschichtsphilosophisch", nicht „antiquarisch".

Die Bedeutung dieser Betrachtungsweise, wird sie, was allerdings erforderlich ist, in weiterem Sinne genommen, als sie in Heusslers Darstellung vorliegt, ist unzweifelhaft. Will man die geschichtliche Stellung eines Philosophen bestimmen, so ist es ein erstes Erfordernis, den Tatbestand seiner Lehren klarzulegen, nicht bloss in verkürzender Zusammenfassung der ihm eigenen Darstel-

lung, sondern in demjenigen Zusammenhang, der die sachlichen, ausdrücklich formulirten wie die nur tatsächlich wirksamen prinzipiellen Voraussetzungen zum Vorschein bringt, ein zweites, diesen Lehrbestand einerseits mit dem ihm überlieferten Wissensstoff seiner Zeit, andrerseits mit den Lehrmeinungen der nächstfolgenden Periode in vergleichende Beziehung zu setzen, auch hier immer mit dem Blick auf die prinzipiellen Grundlagen. Den Einzelinhalt der Lehren des Philosophen wird man nur nebenbei zu berühren brauchen, wo man ihn in dem Zusammenhang als bekannt voraussetzen kann, aus dem man die immer schwierige und unsichere eigene Ableitung seiner prinzipiellen Grundlagen versucht hat. Damit sind jedoch, wie mir scheint, nur die ersten, nicht die für die Frage entscheidenden Erfordernisse erfüllt. Der so bestimmte sachliche, logische Ort eines Lehrgebäudes lässt die geschichtliche Stellung seines Urhebers vielmehr noch gar nicht erkennen. Diese erfordert, dass man aufzuzeigen wisse, was an den prinzipiellen Grundlagen der Lehre und der Art, wie sie das Einzelne durchdringen, sein eigen ist, wie weit dieses Eigene in der Richtung der Gedanken liegt, welche die Tradition ihm gegeben, wie weit in der Bahn derjenigen, welche über die Zeit hinausführen, wie er sich in dieser Selbständigkeit seiner Leistungen zu den Genossen stellt, welche die gleiche Tradition vorfanden, und über diese ebenfalls hinausgelangten, in welchem Masse endlich seine Leistungen für diese Fortbildung der Gedanken historische Wirksamkeit erlangt haben. Es ist eben ein kausales Problem, kein bloss logisches, ideelles, sachliches, das die geschichtliche Stellung einer Lehrmeinung aufgiebt.

Mir scheint deshalb, auf dem von Heussler eingeschlagenen Wege lässt sich die Aufgabe, die er sich gestellt, nicht lösen. Sie würde sogar nur unsicher und einseitig gelöst sein, wenn die Methode ausreichte. Denn Heusslers Handhabung derselben setzt fürs erste als gesichert voraus, was nicht viele ihm als gesichert zugeben werden: den Einzelinhalt der Baconischen Lehre, wenn man die bunte Masse compilirten Materials, die Fülle teils nur lose, teils gar nicht zusammenhängender Reflexionen, die Menge widersprechender, halbdurchdachter Ansichten und Urteile des immer geist-

reichen Essayisten mit diesem Namen belegen soll. Denn trotz der zahlreichen Werke über Bacon, trotz des Fleisses, mit dem das Material zur Charakteristik der Persönlichkeit zusammengetragen ist, trotz des Scharfsinns und der Gelehrsamkeit, die an ihn bis in die jüngste Vergangenheit gewendet, man möchte sagen verschwendet ist: eine Darstellung der Baconischen Gedanken, die aus voller historischer Einsicht in die geistigen Strömungen seiner Zeit geschöpft wäre und zugleich das Einzelne in kongenialer Weise nachgedacht wiedergäbe, besitzen wir nicht. Das Beste, was unsere deutsche Litteratur über Bacon aufzuweisen hat, die Aufsätze Sigwarts, beziehen sich nur auf seine Meinungen über Induktion. Einseitig ferner bleibt Heusslers Charakteristik, weil er zur Kennzeichnung der Gedanken Bacons nicht einesteils die Lehrmeinungen seiner Zeit, der Zeitscholastik und der Renaissance, anderenteils die gemeinsamen Grundlagen der Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts, sondern hier die antike, dort die moderne Naturauffassung und Philosophie zum Vergleich heranzieht. Einseitig scheint mir sodann der Versuch, in Bacon die ungeschiedene Einheit von Empirismus und Rationalismus hineinzudeuten, ein Versuch übrigens, der den allerdings verbreiteten Irrtum, dass unter diesen beiden Rubriken die Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts zu begreifen sei, als „bekannte" Wahrheit voraussetzt, ein Irrtum, der daraus vielleicht erklärlich wird, dass sich H. schon in einer früheren, in verwandtem Geiste geschriebenen Arbeit in die sachlichen Voraussetzungen des Rationalismus, des Hauptgliedes der traditionellen Schematisirung dieser Zeit, vertieft hat.

Das Ergebnis, zu dem H. auf Grund seiner Betrachtungsweise gelangt, ist, wie von ihm selbst angedeutet wird, nicht neu. Es bestätigt die alte Meinung, dass Bacon als *terminus a quo* für die neuere Philosophie zu bezeichnen sei.

Ich verzichte darauf, die Gegengründe anzudeuten, welche mir aus historischer Behandlung der Frage heraus zwingend erscheinen, um nach diesem allgemeinen Bedenken Raum für die Anerkennung zu behalten, die das Buch verdient. Feinsinnig, eindringend und unbefangen, was gegenüber dem Streit um Bacon kein geringes Lob ist, ist die Charakteristik der Persönlichkeit: „Ein Dilettant

ist er in der Wissenschaft, eine Null an Gemüt." Weniger befriedigt auch im Einzelnen die Schilderung des Baconischen Geistes. Auch hier zwar bleibt H. nirgends an der Oberfläche, und überall zeigt sich die feinsinnige Beobachtung. Aber H. überschätzt seinen Helden trotz der vorhergehenden Würdigung seines Dilettantismus, er systematisirt die Einfälle seines Autors, und er unterschätzt die Bedeutung der grossen teils gleichaltrigen, teils jüngeren zeitgenössischen Naturforscher und Philosophen. Besonders das Kapitel über den geographischen und kosmischen Gesichtskreis sowie über die Subjectivität der Sinnesqualitäten können zur Bestätigung dienen. Zu nicht hinreichend charakteristischen Ergebnissen gelangt H. andrerseits, wo das Einseitige in der Handhabung seiner Methode, das oben erwähnt wurde, ihn dazu verführt, Bacon nicht im Zusammenhang mit der Tradition seiner Zeit zu sehen, wie in dem Kapitel über Offenbarung und Natur, Glauben und Wissen, Wunder und natürliche Ursachen. Hier wäre es nicht bloss nützlich, sondern unerlässlich gewesen, die Darstellungen, auf die sich H. beruft, auf das gründlichste zu prüfen. Viel Treffliches dagegen enthalten die Erörterungen über die Dinglichkeit der Baconischen Naturauffassung.

2. Neu ausgegeben ist die Jubiläumsabhandlung von H. von Bamberger, Ueber Baco von Verulam besonders vom medizinischen Standpunkt 4° 30 S., die ursprünglich Würzburg 1865 erschienen ist.

3. Nur Erwähnung kann der Aufsatz von C. Pamer Baco von Verulam und seine Stellung in der Geschichte der Philosophie, im Programm des k. k. Gymnasiums in Triest 8° (S. 3—31) beanspruchen. Neues enthält er nicht.

4. J. Schipper, Zur Kritik der Shakspere-Bacon-Frage 8°, IV und 98 S. Wien, Hölder 1889.

Die Auffassung Schippers stimmt mit dem bei früherer Gelegenheit ausgesprochenen Urteil des Berichterstatters überein.

Seine schlagende Darstellung wendet sich deshalb nicht an die Kundigen sondern an die wissenschaftlicher Methode zugänglichen Unkundigen, an das gebildete Publikum. Leider sind es nicht diese, die für die absurde Hypothese eintreten, sondern jene nie aussterbenden wissenschaftlichen Dilettanten, die nicht zu überzeugen sind.

IX.

Die Geschichte der Philosophie in Holland von 1878 bis 1888.

Von

Prof. **C. B. Spruyt** in Amsterdam.

(Fortsetzung von Bd. II, Heft I, S. 122—141.)

Die Geschichte der neueren Philosophie erfreute sich in den Jahren 1878—1888 einer etwas regeren Theilnahme als die der griechischen. Doch galt dieses Interesse viel weniger der Geschichte an sich selbst als dem Inhalt der Systeme, welche sie darstellt, und dessen bleibendem Werthe für unsere Zeitgenossen. Die Polemik über die Bedeutung namentlich Spinoza's und Kant's sowie über die Werthschätzung, die ihrer Philosophie gebührt, wurde öfters mit einer Lebhaftigkeit geführt, über welche sich ein Deutscher wundern würde, der mit Schleiermacher bei uns die „naive niederländische Manier“, welche er an dem Xenophontischen Socrates rügt [1]), erwartet hätte.

Der wackere Mann, der wohl am meisten zur Wiederbelebung des schlummernden Interesses an der Philosophie beigetragen hat, ist der am 21. September 1883 verstorbene Johannes van Vloten. Im Jahre 1862 trat er mit seinem Baruch d'Espinoza [2]) als begeisterter Apostel einer Weltanschauung auf, die er ohne Bedenken dem grossen Meister zuschrieb, dessen dankbarer Jünger und Inter-

---

[1]) Schleiermacher in den *Abhandlungen der Berliner Akademie*, philos. Klasse 1818, Seite 57.

[2]) 1871 erschien eine zweite, vermehrte Auflage unter dem Titel Benedictus de Spinoza. XIV und 288 Seiten.

pret er sein wollte, welche aber den Kundigen doch all zu viel Modernes enthielt und zu sehr von mystischen Elementen entblösst war, um für spinozistisch gelten zu können. Er gründete eine eigene Zeitschrift *de Levensbode* (Bote des Lebens) mit dem Motto: *philosophia vitae non mortis meditatio* zur Vertheidigung seiner philosophischen Anschauungen. In deren Spalten führte er zwanzig Jahre lang einen immerwährenden Krieg gegen Jeden, der es wagte entweder die absolute Wahrheit dieser Anschauungen oder Spinoza's Uebereinstimmung mit van Vloten's Lehre zu bezweifeln.

Hat sein Eifer auch nicht den Erfolg gehabt, dass er viele Adepten für diese Lehre, welche in Spinoza's System den vollendeten Naturalismus sieht, gewonnen hätte; hat er vielleicht Niemanden überzeugt, dass die Weltanschauung Spinoza's und seine eigene sich vollkommen deckten, so blieb doch seine unermüdliche Arbeit keineswegs unfruchtbar. Manche für die Geschichte Spinoza's und dessen Lehre wichtige Documente wurden von van Vloten aufgefunden; die Aufmerksamkeit unserer Landsleute ward auf den sehr vernachlässigten Denker gelenkt; unter kräftiger Mitwirkung des Auslandes ein Monument für Spinoza im Haag errichtet, und das dem Spinoza-Comité übrig gebliebene Geld zu einer Ausgabe der Werke verwendet, bei welcher van Vloten das Glück hatte, sich den Beistand von Prof. J. P. N. Land zu sichern. Die Genauigkeit dieser Ausgabe steht in hellem Contrast mit der Leichtfertigkeit, von welcher van Vloten's Ausgabe des *kurzen Tractats* im Jahre 1862 die bedenklichen Folgen zeigte.

Der Plan zur Errichtung des Denkmals im Haag gab die Veranlassung zum Erscheinen einiger Schriften über Spinoza, die aber fast alle vor die Periode fallen, welche in diesem Artikel behandelt wird. Die gehaltreichste davon ist wohl die kleine Brochure Land's[3]). In knappem Raume bietet sie ein deutliches Bild von Spinoza's philosophischem Standpunkt, des Einflusses seiner Vorgänger und seines Werthes für unsere Zeit. Zahlreiche Anmerkungen und Litteraturangaben belehren den Leser, wo er näheren Aufschluss über Land's bündige Auseinandersetzungen zu suchen

[3]) Ter gedachtenis van Spinoza door J. P. N. Land, 1877, 68 Seiten.

hat. Wünschenswerth wäre es, dass dieses Werk, das schon in's Englische übersetzt ist, auch den Deutschen leichter zugänglich gemacht würde.

Ein etwas verspäteter Sprössling unserer Polemik über Spinoza's Bedeutung ist das Buch, welches M. C. L. Lotsy über seine Philosophie geschrieben hat [4]). Auch dieser Autor ist um nichts weniger als van Vloten ein enthusiastischer Jünger des grossen Meisters. Seine Verehrung für Spinoza ist leider verbunden mit unerbittlichem Abscheu gegen Jeden, der dessen Grösse nicht unbedingt zu ehren scheint, und dieses gibt seinem Werke einen Charakter, der wissenschaftlichen Arbeiten fern bleiben sollte. Unmässige Lobeserhebungen des grossen, des einzigen Spinoza wechseln darin mit einer heftigen Polemik gegen die „vulgären" Kritiker, welche geradezu ermüdend ist. Sonst zeugt das Buch von eingehendem Studium und von einem ernsten Streben sich in den Geist des Philosophen zu versetzen.

Lotsy hat sich die Vertheidigung des etwas paradoxen Satzes zur Aufgabe gestellt, dass Spinoza's Philosophie „die am meisten empirische, die den abstracten Begriffen am meisten abgeneigte, die im Annehmen unbeweisbarer oder unfasslicher Sachen behutsamste sei, welche bis jetzt der Menschheit vorgelegt wurde" [5]). Um dieses einzusehn, muss man freilich bedenken, dass Spinoza „mit Worten spielt" [5]). Lässt man sich durch die traditionellen Ausdrücke, worin er sich hüllt, nicht bethören, dann entpuppt sich der Denker, den man gottesberauscht genannt hat, als ein moderner Naturalist. Weit gefehlt dass Spinoza, wie man gewöhnlich annimmt, sein System aus dem Gottesbegriffe hätte deduciren wollen, wird dieser Begriff im Anfang der Ethik blos als „Hypothese" aufgestellt, und hat man die ganze Ethik zu betrachten als einen zusammenhängenden Beweis für die hohe Wahrscheinlichkeit der im ersten Theile formulirten Hypothese.

Den „Ursprung" des spinozistischen Gottesbegriffes findet Lotsy auf Grund der bekannten Einleitung des *Tractatus de Intellectus*

---

[4]) Spinoza's wijsbegeerte door Mr. M. C. L. Lotsy. Amsterdam, 1878, 263 Seiten.

[5]) l. c. im Vorberichte.

Emendatione und des Anhangs zum ersten Theile der Ethik in der Abdication des Gemüths zum Vortheile des Verstandes[6]), im völligen Entsagen, im Ablegen aller schmeichelnden Vorurtheile, besonders des Vorurtheils, dass der Mensch ausser der Natur stehe.

Die „Seele“ von Spinoza's Gottesbegriff und seiner Philosophie ist das „sich Theil fühlen der Natur“[7]), d. h. des Determinismus strictester Observanz, den der Autor unwiderleglich bewiesen erachtet durch das Argument, dass eine bestehende Begierde nur durch ein neues Motiv beschwichtigt werden könne, während das Erscheinen neuer Motive nicht in unserer Macht stehe.

Der „Inhalt“ des Gottesbegriffes ist das Unbedingte, das nothwendig bestehen muss und sich unserer Erkenntniss in zwei Formen, als Geist und Materie offenbart.

Wie Lotsy bei diesem abgedroschenen Thema die althergebrachten Bedenken gegen Spinoza's ontologischen Beweis für ebenso viele Missverständnisse ansieht, so nimmt er in der Folge die Vertheidigung aller Theile von Spinoza's System auf sich. Nur bei den Sätzen über die *modi infiniti* — ein Capitel, dessen Dunkelheit berüchtigt ist — und bei Prop. 23 des 5. Theils: *Mens humana non potest cum corpore absolute destrui* wird sein Glaube schwankend. Er macht einige gute Bemerkungen zur Widerlegung von Kuno Fischer's Versuch, die unendlichen Modi begreiflich zu machen; doch gesteht er am Ende, dass Spinoza mit diesen Modis „wirklich in der Klemme sass“. Die Lehre der Unvergänglichkeit eines Theiles der menschlichen Seele — oder der menschlichen Seele in gewisser Hinsicht — in V, Prop. 23 und folg. weiss er nur zu erklären durch die kühne Hypothese, dass Spinoza hier hat wollen „*sauver les apparences*“, wie Lotsy sagt.

Der Werth des Buches ist wohl in dem Hervorheben der mächtigen naturalistischen Seite in Spinoza's Denken zu suchen, für welche der Autor ein feines Verständniss und eine aufrichtige Sympathie hat. Diese Eigenschaft kann vielleicht Manchen zum Studium des grossen Denkers leiten, der von seinem Mysticismus und Dogmatismus abgeschreckt worden wäre.

---

[6]) Lotsy l. c. pag. 53 und *passim*.

[7]) Lotsy l. c. pag. 64.

Einen merkwürdigen Contrast zu Lotsy's Buch bildet die andere wichtigere Abhandlung über Spinoza's Philosophie, welche in diesem Jahrzehnt bei uns erschien. Sie findet sich in den nachgelassenen Schriften von H. du Marchie van Voorthuysen, der am 11. Februar 1885, kaum 32 Jahre alt, starb. Sein litterarischer Nachlass, von seinem Freunde A. G. de Geer herausgegeben, beweist zur Genüge, dass der Tod uns in ihm einen eifrigen Arbeiter und einen scharfsinnigen und gewissenhaften Denker geraubt hat. Der erste Theil seiner Schriften besteht aus einer Darstellung und einer Kritik von Kant's Erkenntnisslehre, auf welche ich später zurückkomme[8]. Im zweiten Theil gibt de Geer mehrere kleinere Abhandlungen, von denen freilich die meisten nur Sammlungen von Materialien für spätere Arbeiten sind[9]. Die wichtigste darunter ist der Aufsatz über die „Principien von Spinoza's Philosophie", deren Herausgabe der Autor selbst eine Zeit lang beabsichtigt, die er aber doch mit den Anderen bis später zurückgelegt hatte[10]. In dieser Abhandlung liefert van Voorthuysen mit dem ersten Theile der Ethik und mit dem Anfange des zweiten Theiles ein derartiges *hand-in-hand fight* wie Mill in seinem Buche über Hamilton mit dessen Lehre oder Laas in seinem „Idealismus und Positivismus" mit den platonisirenden Anschauungen.

Spinoza's fortwährende Verwechslung der Begriffe *causa* und *ratio* wird nach dem Vorgange Jacobi's und Schopenhauer's im Einzelnen gezeigt. Die Beweise, dass es nur eine Substanz gebe, sind nicht stringent. Mit dem Worte *infinitum*, das bald „unbeschränkt" (d. h. nicht durch ein Wesen der nämlichen Natur begrenzt), bald „absolut unendlich" bedeuten soll, wird in vielen Paralogismen gespielt. Es ist ein Widerspruch der Substanz mehrere Attribute beizulegen, wenn man mit Spinoza im Attribute *das*

---

[8]) Mr. H. du Marchie van Voorthuysen. *Nagelaten geschriften*, uitgegeven door Mr. A. G. de Geer. Eerste Deel. *De theorie der kennis van Immanuel Kant*, Arnhem 1886, XXXVI und 540 Seiten.

[9]) Mr. H. du Marchie van Voorthuysen. *Nagelaten geschriften*, uitgegeven door Mr. A. G. de Geer. Tweede Deel. Arnhem 1887, X und 468 Seiten. Dieser Theil enthält zehn Aufsätze, und darunter handelt der fünfte über Spinoza.

[10]) Mr. A. G. de Geer im Vorberichte pag. IX.

Wesen der Substanz anerkennt, nicht etwas, das zum Wesen der Substanz gehört. Erdmann's Versuch diese Schwierigkeit zu heben, führt nicht zum Ziele und legt Spinoza Gedanken unter, welche er nicht gehabt hat. Die Existenz der *modi finiti* (die zeitlichen und veränderlichen Dinge, welche die Natur bilden) ist in Spinoza's System unmöglich, das Wesen der *modi infiniti* nicht zu verstehen.

In Spinoza's Lehre vom menschlichen Geiste beanstandet van Voorthuysen namentlich den Doppelsinn des Wortes *idea*, das öfter in dem gewohnten Sinn eine Vorstellung bedeutet, dann wieder das psychische Correlat eines körperlichen Zustandes bezeichnen soll. Die *idea Petri, quae in alio homine, puta in Paulo, est* (II, 17, Scholion) ist bei Spinoza so wohl *idea Petri* als *idea alicuius affectionis corporis Pauli.* Der Paulus stellt sich den Petrus vor und hat darum eine *idea Petri,* eine Vorstellung, deren Object Petrus ist. Aber diese Vorstellung ist auch die psychische Kehrseite eines körperlichen Zustandes, mit welchem sie identisch ist; darum heisst sie *idea alicuius affectionis corporis Pauli,* obgleich Paulus sich dieser Affection gar nicht bewusst ist.

In dieser Verwirrung, die ihren heillosen Einfluss durch die ganze Lehre vom Menschen fühlen lässt, findet van Voorthuysen den Punkt, wo eine „vollkommene Finsterniss" die weitere Untersuchung von Spinoza's System unmöglich macht. Ihm scheint die Lehre der Affecte und der Bedingungen des menschlichen Bewusstseins bei Spinoza eben so unverständlich wie das Hexen-ein-mal-eins im Faust.

Zur Geschichte Spinoza's und zum besseren Verständniss seiner Werke gab J. P. N. Land in den Abhandlungen der Königlichen Akademie werthvolle Beiträge[11]), deren Hauptresultate er in den

---

[11]) *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie.* Afdeeling Letterkunde,

2de Reeks IX (1880) J. P. N. Land. Over de eerste uitgave der brieven van Spinoza (S. 144—156).

2de Reeks XI (1881) J. P. N. Land. Over de uitgaven en den tekst der Ethica van Spinoza (S. 4—25).

2de Reeks XI (1881) J. P. N. Land. Over vier drukken met het jaartal 1670 van Spinoza's *Tractatus Theologico-politicus* (S. 148—159).

Vorworten zu Vol. I und Vol. II der neuen Ausgabe von Spinoza's Werken mitgetheilt hat.

Die erste Abhandlung macht es sehr wahrscheinlich, dass die Uebersetzungen derjenigen Briefe, die in der Lateinischen Ausgabe der *Opera posthuma* von 1677 als *versiones* angedeutet sind, von Spinoza selbst herrühren, und dass der Herausgeber der Holländischen Uebersetzung den Holländischen Text einiger Briefe von Spinoza vor sich hatte. Sie beweist ferner, dass Spinoza unsere Sprache ziemlich incorrect und im Amsterdamer Dialekt schrieb, und dass er dabei die Schwierigkeit fühlte, in einer anderen Sprache zu schreiben als in derjenigen, „in welcher er erzogen war".

Die zweite Abhandlung giebt Rechenschaft von den Principien, die bei der Ausgabe van Vloten's und Land's massgebend waren. Die Kritik der früheren Editionen zeigt, dass Paulus, Gfrörer, Bruder und Hugo Ginsberg sich nicht einer derartigen Genauigkeit befleissigt haben, die Land sich zur Pflicht macht. Unter den Uebersetzungen wird die deutsche von F. W. Valentin Schmidt vom Jahre 1812, welche Auerbach der seinigen zu Grunde gelegt hat, sehr gerühmt.

Nach einer Charakteristik von Spinoza's Latinität, welche bekanntlich nicht correct war, aber doch Methode und Consequenz in ihren Fehlern hatte, wird in einigen Beispielen angedeutet, wie der Text mit Rücksicht auf des Autors Sprachgebrauch und Denkweise fest zu stellen sei. So weist Land die von Boehmer im Scholion bei Prop. 28 Part. I der Ethik vorgeschlagene Correctur als überflüssig ab, und zeigt er, dass die Lectio *internae* statt *externae* bei der Definition von Gloria und Pudor (im Scholion bei III, 30) zwar einen verführerischen Schein für sich hat, aber doch falsch ist, weil Spinoza an der Nothwendigkeit einer *causa externa* für Alles, was nicht Substanz ist, festhält. Dagegen werden Emendationen in III, 46, III, Anhang Def. 29, III, Anhang Def. 48, IV. 12 Corollarium, IV. 66 näher beleuchtet.

Die dritte Abhandlung, ebenfalls vom Jahre 1881, beweist

3de Reeks I (1884). J. P. N. Land. Over de nieuwe uitgave der werken en de portretten van Spinoza (S. 225—240).

die Existenz von vier Abdrücke des *Tractatus Theologico-politicus*, alle mit der Jahreszahl 1670, aber gewiss alle, mit Ausnahme der ersten, aus späterer Zeit. Die Zeitfolge dieser vier Abdrücke, welche Land A, B, C und D nennt, wird mit philologischer Genauigkeit festgestellt, und die Vergleichung der Editio princeps A mit den späteren, welche die früheren Herausgeber von Spinoza's Werken benutzt haben, leitet zu einigen Correcturen, z. B. zur Verbesserung einer bisher unverständlichen Stelle im Anfang von Caput VIII.

In der vierten Abhandlung, vom Jahre 1884, erwähnt Land die grosse Rolle, welche Dr. Schuller bei der Ausgabe der *Opera posthuma* spielte. Er berichtet über die jetzt noch vorhandenen Manuscripte der Briefe von und an Spinoza, giebt die Namen der Correspondenten in so fern diese nur durch Initialen angedeutet waren, und bespricht den respectiven Werth der zwei Exemplare vom kurzen „Tractat über Gott, den Menschen und dessen Wohlstand", den kleinen Beitrag zur Wahrscheinlichkeitslehre und die verschiedenen Porträts von Spinoza. Die wenigen Seiten über Wahrscheinlichkeitslehre werden Spinoza zugeschrieben, weil sie in den beiden bisher bekannten Exemplaren seiner „Algebraischen Berechnung des Regenbogens" als Anhang vorkommen, und die Uebereinstimmung der Terminologie und Argumentationsweise, sowohl mit der „Berechnung des Regenbogens" als mit dem Briefe an van der Meer (No. 38 bei van Vloten und Land, früher No. 43) Spinoza als Autor muthmassen lässt. Ueber diesen Sachverhalt berichtet ausführlicher Dr. D. Bierens de Haan[12]).

Ueber die Leidener Zeit des Arnold Geulincx schreibt J. P. N. Land in einem späteren Hefte der Abhandlungen der königlichen Akademie[13]). Er hat das Archiv vom Curatorium und des Senats in Leiden untersucht um etwas näheres über Geulincx' Arbeiten und Lebensumstände zu vernehmen.

---

[12]) In *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie.* Afdeeling Natuurkunde. 2de Reeks XIX (1884) D. Bierens de Haan. *Bouwstoffen voor de geschiedenis der wis- en natuurkundige wetenschappen in Nederland.* (S. 78-85).

[13]) *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie.* Afdeeling Letterkunde. Derde Reeks III (1887). J. P. N. Land. *Arnold Geulincx te Leiden* (1658—1669), pag. 277—328.

Geulincx, nach dem von van der Haeghen[14]) publicirten Document am 31. Januar 1624 getauft, promovirte als *licent. artium* in Löwen am 19. November 1643. Im selben Jahre als Theologe inscribirt, wurde er 1646 *professor philosophiae in paedagogio Lilii.* Es gab damals in Löwen vier *paedagogia*, jedes mit zwei *professores primarii* und zwei *professores secundarii*, denen der Unterricht der Aristotelischen Philosophie oblag. Seit 1652 war Geulincx *professor primarius* seines Paedagogiums. Er erfüllte diese Stelle mit grossem Eifer und Glück, wurde aber 1658 suspendirt. Die Gründe dieses Ereignisses sind auch nach van der Haeghen's Untersuchungen[15]) im Dunklen geblieben. Land macht es sehr wahrscheinlich, dass weder Heterodoxie noch Schulden den Anlass geben, sondern eine Verheirathung, die den Professoren der Philosophie in Löwen nicht erlaubt war und wohl nur im Geheimen stattgefunden haben kann.

Die Motive der Entlassung werden in den Löwener Akten nicht genannt, was sehr begreiflich ist, da man die Hinweisung auf einen öffentlichen Skandal vermeiden wollte. Die Heirath eines *licent. theologiae*, dem eine Präbende angeboten war, gehört in diese Categorie. Diese Erklärung von Geulincx' Destitution, durch Land selbst als eine „scheinbar abenteuerliche“ charactisirt, wird wahrscheinlich durch folgende Gründe. G. kam vermuthlich als verheiratheter Mann nach Leiden; denn, als er im Frühjahre 1658 als Student inscribirt wurde, hatte er eine eigene Haushaltung; ein armer Junggeselle würde der Billigkeit wegen Zimmer gemiethet haben. Er hat in Leiden keine Heirath geschlossen, und wird seine Ehefrau Susanna Strijckers, die mit ihrem Gesinde nach seinem Tode in den Akten des Curatoriums als Wittwe bezeichnet wird, wohl aus Brabant mitgebracht haben.

Am 16. September 1658 promovirte Geulincx als Doctor der Medicin und erhielt am 16. März 1659 die Befugniss *collegia in philosophia* zu halten. Unter Collegia verstand man damals in Leiden Privatunterricht in geschlossener Gesellschaft; die Jeder-

[14]) Victor van der Haeghen. *Geulincx.* Étude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages, Gand 1886, pag. 225.

[15]) l. c. pag. 7—12.

mann zugänglichen Vorlesungen der Professoren hiessen Lectionen. Geulincx hielt Vorträge und leitete Disputationen über die „Philosophie“, damals in Leiden ein Schulfach wie Arithmetik und Grammatik und nicht veränderlicher als diese. Die Philosophie galt nicht für gleichberechtigt mit den anderen Disciplinen. Man überliess selbst die Professur unbemittelten Fremden, bis Burgerdicius († 1635, und nicht 1629, wie Paquot, oder 1628, wie Witte sagt) dem Amte die gebührende Ehre gab. Auch bei ihm jedoch und seinen Nachfolgern blieb die Philosophie *ancilla theologiae*, die dienstbare Hagar der königlichen Sarah gegenüber. Neuerungen in diesem Fache erweckten bei den Professoren derartige Vermuthungen wie etwa eine Lateinische Grammatik „auf neuer Grundlage“, welche den Conjunctiv in der indirecten Frage verurtheilte, heute thun würde. Descartes wurde kurzweg gefragt, ob er vielleicht wahnsinnig sei. Selbst die Freunde der Cartesianischen Philosophie, wie der Amsterdamer Professor de Raei, bekannt wegen seines Antheils im Streite zwischen Voetius und Descartes, waren doch nicht gesonnen diese Philosophie zu *gebrauchen*. „Man müsse mit ihr umgehen, wie mit einem kostbahren und zarten porcellainen Geschirr auf einem Bohrt, welches nur anzusehen und hochzuhalten aber nicht zu gebrauchen [16]).“

Diese Umstände bieten uns die Erklärung des trüben Schicksals, das Geulincx in Leiden erwartete. Er war verdächtig als gewesener Katholik und als Cartesianer. Sein Latein, obgleich elegant genug, wurde von den Leidener Philologen für ein *barbarus et incultus sermo* angesehen. Verfolgung hatte er nicht zu erleiden, aber bittere Armuth war seine beständige Lebensgefährtin.

Zwar wurde ihm durch Beschluss des Curatoriums am 8. November 1659 zugestanden bei öffentlichen Disputen zu präsidiren, aber mit der gewohnten Klausel, dass man dem Supplicant keine Hoffnung gäbe auf den Titel eines Professors oder auf ein Gehalt oder eine andere Belohnung seitens der Universität. Eine zweite Bittschrift, in welcher er bat, über philosophische Materien

---

[16]) Mündliche Aeusserung de Raei's nach Benthem, *Holländ. Kirch- und Schulen-Staat.* Frankf. und Leipzig, 1698. II 383. Citirt bei Land S. 298.

publice lesen zu dürfen, wurde am 8. November 1660 abgewiesen und die früher gewährte Befugniss zum Präsidiren zurückgenommen. Land vermuthet, dass der dem Wein ergebene und dann und wann unter kirchlicher Censur stehende Professor Heereboord, weiland Cartesianer, jetzt orthodoxer Peripatetiker, bei diesem Beschluss eine üble Rolle spielte.

Nach dem Tode dieses seiner Fahne ungetreuen Cartesianers kamen für Geulincx etwas bessere Zeiten. Er wurde im Jahre 1662 als Lector der Philosophie mit einem Gehalt von 300 Gulden angestellt, das zwei Jahre später auf 500 stieg, und am 28. August 1665 ward er Professor extraordinarius mit demselben Gehalt und freier Wohnung im *Statencollege*, einem Hospitium für Studenten.

Im Jahre 1669, zwischen dem 8. und dem 20. November ist Geulincx an der damals in Leiden grassirenden Seuche gestorben, die wenige Zeit später auch seine Wittwe und vielleicht auch seine Kinder hinwegraffte.

Ueber Geulincx' Unterricht und dessen philosophische Richtung giebt Land einige allgemeine Bemerkungen, die ich hier nicht berühren kann. Er berichtet, dass die Curatoren des *Stolpiaansch Legaat*[17]) in Leiden ein schönes und ausführliches Dictat von Geulincx' Vorlesungen besitzen, das, ein Folio von einem Decimeter Dicke, ein sehr günstiges Urtheil über den Umfang und die Gediegenheit seiner akademischen Thätigkeit motivirt. Es ist zu wünschen, dass Land Zeit und Lust finden möge, diese neue Quelle zu benutzen, um Geulincx' Bedeutung in der Geschichte der Philosophie näher zu begründen. Die gelegentlichen Andeutungen über diesen Punkt in der vorliegenden Abhandlung beweisen, dass der Autor in Geulincx etwas ganz Anderes sieht als den verrufenen Vertheidiger einer haarsträubenden Paradoxie, als welcher er in den älteren Lehrbüchern geschildert wird.

Die letzte der von den Curatoren des *Stolpiaansch Legaat* gekrönte Preisschrift ist der „Versuch einer Geschichte der Lehre

[17]) Ein Institut, dessen Vorsteher verpflichtet sind, jedes zweite Jahr eine philosophische Preisfrage auszuschreiben. Die gekrönten Preisschriften sind im vorigen Jahrhundert zahlreich, in diesem selten.

von den angebornen Begriffen" vom Autor dieses Referats[18]). Ich suche in diesem Werke zu zeigen, dass der Streit über die *ideae innatae* im 17. und 18. Jahrhundert auf Verwirrung beruht: dass die Streitenden gewöhnlich einander nicht verstanden, aber vom Doppelsinn der Worte *idea* und *innatus* getäuscht einen fundamentalen Unterschied zu finden meinten, wo nur ein verschiedener Sprachgebrauch bestand. Hinter dem Wortstreite verstecken sich freilich wichtige Meinungsverschiedenheiten über die Bedeutung der menschlichen Erkenntniss. Die alte Frage nach dem Criterium der Wahrheit, die schon Protagoras und Plato entzweite, tritt im Streite über die angeborenen Ideen in einer Vermummung auf, die sie fast unkenntlich macht. Erst bei Hume und Kant verschwinden die Nebel und zeigt sich die *cardo quaestionis*. Liegt das Criterium der Wahrheit in den Empfindungen, wie die Sensualisten oder Empiristen meinen, oder geben diese Empfindungen, an sich selbst unkenntlich, nur den Anlass zu Vorstellungen, und ist das Criterium der Wahrheit in deren allseitiger Harmonie und Consequenz zu suchen, wie die Noölogisten meinen?

Nach einem ersten Buche über die erkenntniss - theoretischen Lehren bei Plato, Aristoteles, Augustin und die Scholastik, aus welchen die Vertheidiger und Bestreiter der *ideae innatae* ihre Argumente entlehnen, zeige ich in einem zweiten die bei Descartes und seiner Schule, bei Locke, Condillac, Leibnitz und den Wolffianern bestehende Zweideutigkeit. In einem dritten Buche wird der Streit zwischen Noölogismus und Empirismus seit Hume und Kant bis zu unseren Tagen behandelt und zu einem Criticismus entwickelt, der demjenigen Windelband's in den Präludien sehr nahe verwandt ist.

Verschiedene Anschauungen dieses Werkes wurden Gegenstand einer lebhaften Polemik, die aber hier übergangen werden kann, da sie nur selten die historische Treue der Darstellung, sondern fast

[18]) C. B. Spruyt. *Proeve van eene geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen*. Leiden 1879 (357 Seiten). Während der ziemlich langen Zeit zwischen der Bearbeitung und der Veröffentlichung dieses Artikels, wurde vom Curatorium des *Stolpiaansch Legaat* eine Preisschrift von Dr. G. Heymans gekrönt. Diese ist aber bis jetzt nicht im Drucke erschienen.

immer die Zulässigkeit der philosophischen Ansichten betraf. Darum beschränke ich mich auf eine kurze Erwähnung der ausführlichen Kritik van Vloten's [19]), Betz' [20]), worin freilich weder das Buch noch der Autor genannt, aber nur eine „gewisse Varietät von Kantianern" ziemlich hart mitgenommen wird, und Pierson's [21]). Besonders war die Vertheidigung einer Form des Realismus im mittelalterlichen Sinne des Wortes und die Widerlegung des Nominalismus ein grosser Stein des Anstosses; bei van Vloten und Pierson auch der Kantianismus, der dagegen bei Betz eine viel freundlichere Aufnahme findet.

Ein Ungenannter lieferte einen „Beitrag zur Beurtheilung von Immanuel Kant's Kritik der reinen Vernunft" [22]). Da aber in diesem Buche die Titel der Abtheilungen von Kant's Werk nur die Fächer angeben, in welchen der Autor seine eigenen Begriffsanalysen und Anschauungen, zum Theil sehr originelle, unterbringt, und sich nicht eine Spur einer historischen Behandlung zeigt, die zum besseren Verständniss Kant's führen könnte, ist dies der Ort nicht, auf den Inhalt näher einzugehen. Die „Beurtheilung" von Kant's Kritik reducirt sich auf das Constatiren, dass Kant in den allermeisten Fällen weder spricht noch denkt wie der Autor und sich deshalb in der Irre befindet.

Gewissermassen leidet die früher erwähnte umfangreiche Arbeit über Kant's Erkenntnisslehre, welche den ersten Theil von H. du Marchie van Voorthuysen's nachgelassenen Schriften einnimmt [23]), an dem nämlichen Uebel. Zwar hat der Autor sich befleissigt durch ein genaues Studium von Kant's eigenen Werken und der voluminösen Kant-Litteratur den wahren Sinn von Kant's erkenntnisstheoretischer Lehre zu verstehen. Das Resultat ist jedoch derartig

[19]) Joh. van Vloten im *Levensbode* XI, 2 (1879) S. 165—228.

[20]) H. J. Betz. *Ervaringswijsbegeerte.* 's Gravenhage 1881 (400 Seiten).
„ *Spinoza en Kant.* 's Gravenhage 1883 (91 Seiten).

[21]) A. Pierson. *Wijsgeerig onderzoek.* Deventer 1882 (307 Seiten).

[22]) *Bydrage tot de beoordeeling van Immanuel Kant's Critik der reinen Vernunft.* Leiden 1882 (151 Seiten).

[23]) Der Titel des Werkes ist oben in Note 8 aufgegeben.

ausgefallen, dass er selbst hätte zweifeln sollen, ob es ein endgültiges sein könne. Indem er die Kritik der reinen Vernunft vom Anfange bis zum Ende Paragraphen für Paragraphen untersucht, kommt er fast jedesmal zu dem Urtheil, dass er „der Kantischen Argumentation keinen Werth beimessen kann“ [24]). Er rügt bei Kant dann und wann grobe Fehler gegen die Schullogik, öfters grosse Dunkelheit und auffallende Widersprüche. Es würde schwer sein, einen einzigen speciell Kantischen Satz zu finden, dem van Voorthuysen beistimmt. Dessenungeachtet sehen wir ihn eine Arbeit von mehreren Jahren einem tief und breit angelegten Studium der Kantischen Lehre widmen, und finden wir bei ihm eine grosse Bewunderung für „die Tiefe, mit welcher er (Kant) die Probleme aufgefasst hat“ und für „die Originalität seiner Lösungen“, und rechnet er ihn zu den *bold spirits*, von welchen Gibbon sagt, dass sie *„increase the number of our ideas, and even their mistakes are useful to their successors“* [25]).

Der Grund des wunderlichen Widerspruchs zwischen dem Urtheil, das der Autor über Kant im Allgemeinen fällt, und der Erörterung der Einzelnheiten in Kant's Lehre, liegt grossentheils in van Voorthuysen's Vorstellung über den Inhalt des Hauptproblems, das Kant eigentlich zu lösen suchte. Nach einer vortrefflichen Auseinandersetzung der Inconsequenzen von Locke's Empirismus und der Widersprüche in Hume's Skepticismus, wobei er in knappem Raume wiedergiebt, was viel ausführlicher in Green und Grose's kritischer Einleitung zu ihrer Ausgabe von Hume's Werken zu finden ist, formulirt er Kant's Bedenken sowohl gegen den Empirismus als den abstract-logischen Rationalismus der Wolffianer. Sodann sagt er, aber ohne es zu beweisen, dass Kant's Problem die Möglichkeit der Wissenschaft überhaupt ist. Kant wird nach van Voorthuysen's Meinung drei Untersuchungen angestellt haben:

1. Unter welchen Bedingungen ist Mathematische Wissenschaft möglich?
2. Unter welchen Bedingungen ist Naturwissenschaft möglich?
3. Unter welchen Bedingungen ist Metaphysik möglich?

---

[24]) van Voorthuysen l. c. pag. 175 und *passim.*

[25]) van Voorthuysen l. c. pag. 278, 279.

Weder die mathematischen noch die physischen noch die metaphysischen Sätze werden *vor* der kritischen Untersuchung als zuverlässig angenommen. Der Autor scheint zu meinen, dass Kant die Untersuchung des menschlichen Erkenntnissvermögens völlig voraussetzungslos angefangen habe. Er behauptet selbst, dass Kant die objective Gültigkeit des *principium contradictionis* hätte in Frage stellen müssen. Dieses Princip — meint er — sagt nicht „dass ein *Ding* nicht bestehen kann, das eine gewisse Eigenschaft hat, und doch diese Eigenschaft nicht hat“; sondern es handelt bloss von unseren *Begriffen* und constatirt „dass mein Denken nicht im Stande ist das Prädicat nicht-*d* mit einem Begriffe, der die Merkmale *a*, *b*, *c*, *d* hat, zu verknüpfen“ [26]). Nun nimmt Kant das Princip in dessen Anwendung auf die *Dinge* als unzweifelhaft an, aber er hätte von seinem Standpunkte aus untersuchen sollen, ob dieses gestattet ist.

Bei diesen Voraussetzungen kann es nicht Wunder nehmen, dass das letzte Ergebniss von Kant's Lehre nach van Voorthuysen ein „absoluter Illusionismus“ hätte sein sollen [27]), und dass er fast niemals Kant's Beweise stringent findet. Hätte er länger gelebt und selbst sein Buch herausgegeben, so würde er vielleicht eingesehen haben, dass seine Verehrung für Kant's Tiefe und Originalität sich schwerlich mit dieser Auffassung der Kantischen Lehre verträgt. Seine Schrift ist eine gründliche *reductio ad absurdum* seiner Hauptthese, welche in Kant den vollendeten Skeptiker sieht. Er ist wohl bekannt mit der Annahme, dass nach Kant's Meinung die Zuverlässigkeit der mathematischen Sätze nicht durch die Kritik erschüttert werden könne; dass die Naturwissenschaft, in so fern sie durch Erfahrung bestätigt wird, für sich selbst spreche und dass Kant's Kritik bloss auf die Metaphysik gerichtet sei. Er bestreitet diese Theorie, die z. B. durch Volkelt vertreten wird, aber nur mit dem Argument, dass Kant's Arbeit für diesen einfachen Zweck viel zu „weitschweifig“ sei [28]). Er sucht selbst Paulsen's Auffassung, dass wenigstens die Wahrheit der *reinen* Mathematik

[26]) van Voorthuysen l. c. pag. 290.
[27]) van Voorthuysen l. c. pag. 499.
[28]) van Voorthuysen l. c. pag. 527.

vor der Kritik fest stand, zu widerlegen. Zu diesem Zwecke citirt er einige Stellen, die er mit Paulsen's Theorie nicht gut in Uebereinstimmung bringen kann[29]). Aber, abgesehen davon, dass diese Stellen sich Paulsen's Ansichten viel besser fügen, als der Autor meint, übersieht er die anderen, in denen Kant sehr deutlich zu erkennen giebt, dass Mathesis und Naturwissenschaft sich nicht vor der Kritik zu fürchten haben und dass die Bestätigung ihrer Ergebnisse nicht von deren Urtheil abhängig ist.

Wie sehr eine gerechte Interpretation von Kant's Transcendentaler Aesthetik und seiner Transcendentalen Logik unmöglich wird durch die Annahme, dass nicht bloss die Wahrheit der durch Erfahrung belegten physikalischen, sondern auch der mathematischen Sätze für ihn Problem war, wird der kundige Leser selbst herausfühlen können. Dazu kommt noch, dass van Voorthuysen sich nicht immer des Unterschiedes zwischen Vorstellung und Gegenstand der Vorstellung bewusst ist, und daher z. B. in Kant's Lehre, dass die Seele, in der alle Vorstellungen enthalten sind, selbst vorgestellt wird, einen Widerspruch findet, da die Seele ja selbst eine „Vorstellung“ sei.

Ungeachtet dieser Schwächen ist das Buch ohne Zweifel ein sehr werthvoller Beitrag zur philosophischen Litteratur. Der Autor hat sich eine Genauigkeit in der Untersuchung und eine Klarheit in der Exposition seiner Ansichten zur Pflicht gemacht, die nicht allgemein üblich sind. Seine Vorstellung über die Geschichte von Kant's Entwicklung in der vorkritischen Periode kommt in den meisten Punkten mit derjenigen Paulsen's überein, ist aber auf anderem Wege gewonnen. Dagegen werden manche Theorieen in Kuno Fischer's Geschichte und in Hermann Cohen's Buche „Kant's Theorie der Erfahrung“ ausführlich widerlegt. Es dünkt mich aber nicht thunlich auf die Details dieser Polemik und die anderen Beiträge des Autors zur „Kantphilologie“ einzugehen, ohne von der Gastfreundschaft dieser Zeitschrift einen zu weitgehenden Gebrauch zu machen.

[29]) van Voorthuysen l. c. pag. 183flg.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Apelt, C., Zu Platons Politeia, N. Jahrb. für Philol. Bd. 142, H. 1.

Baeumker, Cl., Das Problem der Materie in der griech. Philosophie, Münster, Aschendorff.

Bauer, W., Die psychologischen Grundanschauungen Pestalozzis, Diss., Jena.

Biach, A., Aristoteles Lehre von der sinnl. Erkenntniss in ihrer Abhängigkeit von Platon, Philos. Monatsh. Bd. 26, H. 5 u. 6.

Bruns, J., Studien zu Alexander von Aphrodisias, Rhein. Mus. N. F. Bd. 45, Heft I.

Buchner, Georg, Die historia septem sapientium nach der Insbrucker Hdschr. von 1342, Diss., Erlangen.

Cohen, H., Zur Orientirung in den Losen Blättern aus Kants Nachlass, Philos. Monatsh. Bd. 24, H. 5 u. 6.

Diels, H., Sibyllinische Blätter, Berlin, G. Reimer.

Diez, M., Fr. Vischer und der ästhet. Formalismus, Progr., Stuttgart.

Drews, A., Lehre von Raum und Zeit in der nachkantischen Philos., Diss., Halle.

Duboc, Jul., 100 Jahre Zeitgeist in Deutschland, Gesch. und Kritik, Leipzig, Wiegand.

Dumdey, G., Herbarts Verhältniss zur englischen Associationspsychologie, Diss., Halle.

Eucken, R., Die Lebensanschauungen der grossen Denker, Leipzig, Veit & Co.

Falckenberg, R., Ueber die gegenwärtige Lage der deutschen Philos., Leipzig, Veit & Co.

Feldner, F. G., Die Lehre des Aquinaten von der Willensfreiheit, Graz, Moser.

Geil, G., Die schriftstellerische Thätigkeit des Diogenes von Apollonia, Philos. Monatsh. Bd. 26, H. 5 u. 6.

Glossner, M., Die philos. Reformversuche des Nic. Casanus u. Marius Nizolius, Jahrb. für Philos. Bd. III, H. 4.

— — Einfluss der Scholastik auf die neuere Phil., ebenda.

Gneisse, K., Untersuchungen zu Schillers (philos.) Anschauungen, Programm, Weissenburg.

Grassmann, T. L., Die Schöpfungslehre Augustins und Darwins, Diss., München.

Grillenberger, O., Polykrates u. Xenophon, Zeitschr. f. österr. Gymn. Bd. 41, Heft 1.

Haeberlin, C., Quaestiones crit. in L. An. Senec. de beneficiis libros, Rhein. Mus. Bd. 45, H. 1.

Heeger, Maxim., De Theophrasti qui fertur περὶ σημείων libro, Leipz., Fock.

Heitz, Ueber die angebliche Metaphysik des Herennios, Sitzungsber. d. preuss. Akad. Nov. 1889.

Jensen, P., Die Kosmologie der Babylonier, Strassburg, Trübner.

König, E., Die Entwicklung des Causalproblems seit Kant, Leipzig, Otto Wigand.

Krampf, A., Urzustand der Menschen nach Gregor von Nyssa, Diss., Würzburg.

Krause, Gottl., Kants Lehre vom Staat, Nord und Süd, Jan. 1890.

Larsen, Studia critica in Plutarchi moralia, Kopenhagen, Hagerupp.

Natorp, P., Platons Phaedrus I, Philologos, N. F. Bd. II, H. 3.

Noetel, R., Arist. Eth. Nicomach. libri tertii cap. XIII—XV enarrata, N. Jahrb. f. Philol. Bd. 140, H. 1.

Pastor, Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance, Freiburg, Herder.

Paszkowsky, W., Ad. Smith als Moralphilosoph, Diss., Halle.

Petersen, Joh., In Galeni de Plac. Hippocr. et Platonis libr. quaest. crit., Diss., Göttingen.

Reich, E., Grillparzer als Kunstphilosoph, Wien, Manz.

— — Gian Vincenzo Gravina als Aesthetiker (Wiener Akad.), Wien, Tempsky, Commiss.

Rohde, E., Psyche, Seelencult und Unsterblichkeit bei den Griechen, Freiburg, Herder.

Schinnerer, J. F., Ueber Senecas Schrift an Marcia, Progr., Hof.

Schwarze, A., Mailänder's Philos.-der Erlösung, Zeitschr. f. exacte Phil. Bd. 17, Heft 3.

Schwenk, F., Das Simonideische Gedicht in Platons Gorgias, Progr., Graz.

Sieler, A., Die Volksschulpädagogik J. G. Fichte's, Diss., Basel.

Simson, Begriff der Seele bei Platon, Leipzig, Dunker & Humblot.

Susemihl, F., Das Geburtsjahr des Zenon von Kittion, N. Jahrb. für Phil. Bd. 140, H. 11.

— — De Theogoniae Orphicae forma antiquissima, Progr., Greifswald.

Trautmann, M., Darstellung und Beurtheilung der Kantischen Pflichtenlehre, Diss., Erlangen.

Triköther, Jul., Bruno und das hierarchische System Roms, Bremen, Nössler.

Türck, H., Das psychologische Problem im Hamlet, Leipzig, Hoffman.

Wagner, E., Herbart-Album, Langensalza, Gressler.

Wundt, W., Ueber den Zusammenhang der Philos. mit der Zeitgeschichte, Rectoratsrede, Deutsche Rundschau, Jan. 1890.

Zeller, E., Ueber die ältesten Zeugnisse zur Gesch. des Pythagoras, Sitzungsber. der preussischen Akad., Nov. 1889, Berlin, Reimer.

B. Französische Litteratur.

Janet, P., La philosophie de Lamennais, in-18, Paris, F. Alcan.
Paléologue, M., Vauvenargues, in-12, Paris, Hachette et Co.

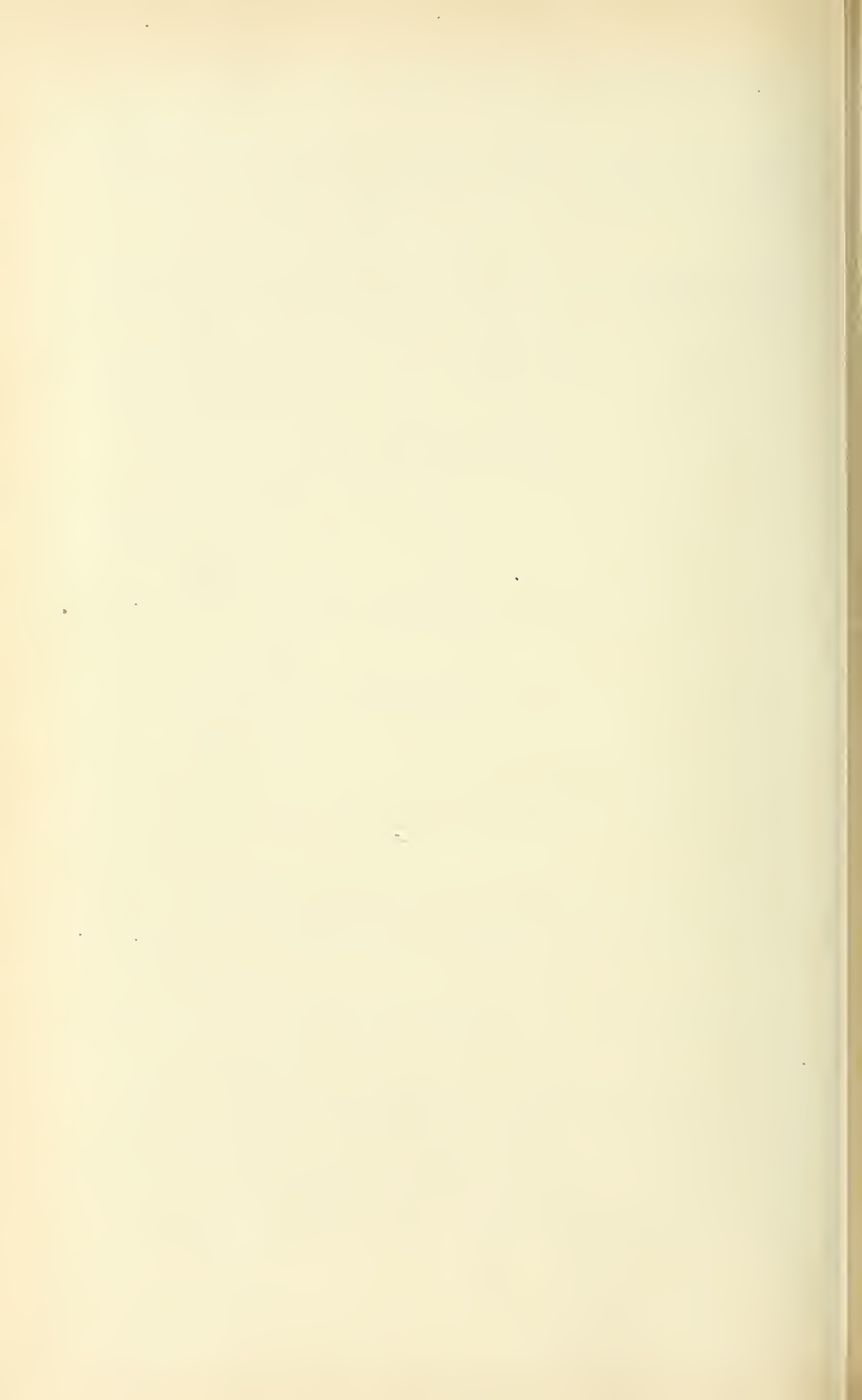
C. Italienische Litteratur.

Piazzi, A., Le idee filosofiche e pedagogiche di Claudio Adriano Helvetius, Milano 1889.

P. De Nardi, Il rinnovamento delle dottrine di Gall e Broussais di Locke Hume e Reid, Firenze 1890.

— — Carattere della filosofia di Giovanni Locke e del sensismo in generale, Firenze 1889.

Ferrari, S., La scuola e la filosofia Pitagoriche (in Rivista italiana di Filosofia. Genn.—Febbr. 1890, Marzo—Aprile 1890).



Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

III. Band 4. Heft.

XXIV.

Demokrit-Spuren bei Platon.

Von

Prof. **P. Natorp** in Marburg.

Unsere vorige Untersuchung[1]) ergab, dass Platon im Theätet einer Theorie der Wahrnehmung eingehende Beachtung schenkt, die wir nach Schleiermachers Vorgang dem Aristipp zuschreiben zu müssen glaubten. Diese Lehre bildet gewissermassen den äussersten Gegensatz zu Platons eigner Ansicht; dennoch, vielmehr eben darum war sie zu seiner Absicht vorzüglich brauchbar: sie lieferte ihm wesentliche Beiträge zur Charakteristik der reinen Sinnlichkeit im Unterschied von der Einheitsfunction des Verstandes, mithin der Erscheinung im Unterschied vom wahren Sein der Idee[2]).

---

[1]) In diesem Bande S. 347.

[2]) Insofern enthält nicht erst die Kritik, sondern schon die Ausführung dieser gegnerischen Lehre (152 D, 153 E f. und 156—160) sehr positive Bestandtheile: Platon behauptet genau, was jene Lehre grundsätzlich bestreitet: er behauptet das ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό, behauptet die οὐσία, die jene Theorie ganz beseitigt sehen möchte (157 B, 180 B): die Bestimmung des (in der Erscheinung schlechthin unbestimmten) Gegenstandes in unwandelbarer Identität. Er behauptet auch jenen Charakter fliessender Relativität und reiner Subjectivität, der alle Bestimmung eines Gegenstandes ausschliesst,

Wir haben das Zeugniss des Aristoteles[3]) dafür, dass Platon, von Jugend auf mit dem Heraklitismus vertraut, von daher die Ueberzeugung festhielt, dass die Sinnenwelt in beständigem Fluss und keine Erkenntniss von ihr, die eben ein Beharrliches fordert, möglich sei. Dies Verhältniss des Platonismus zum Heraklitismus liegt deutlich vor im Theätet; der Heraklitismus aber ist hier repräsentirt durch jene Lehre, welche wir für die des Aristipp halten. Mit dem Gedanken der Variabilität verknüpft sich für Platon (wie für Heraklit selbst) der ihn noch tiefer bewegende der Relativität: mehr noch als der Fluss des Geschehens beschäftigt ihn das Fliessen der Gedanken, die Unmöglichkeit, im Sinnlichen Etwas in seiner Identität festzuhalten (zu bestimmen) ohne die von der sinnlichen grundverschiedene Function des Verstehens, welche nirgend tiefer und radicaler von Platon abgeleitet wird als eben im Theätet. Das wird aber eben erreicht in der Auseinandersetzung mit jenem Autor. Zum ersten Male tritt z. B. hier (183 B) der Terminus ἄπειρον auf, um das schlechthin Unbestimmte der Erscheinung zu bezeichnen. Fast postulirt man den Gegensatz des πέρας, und wenigstens sein letzter und tiefster Sinn, die Einheit der Bestimmung, bildet in der That das Grundmotiv der folgenden, möglichst positiv gemeinten Feststellungen (184 B—186 E); darauf werden schon hier, ausser den höchsten Kategorien[4]), οὐσία und

nämlich eben als Charakter der Erscheinung im Unterschied vom wahren Sein der Idee. Insofern ist die „Idee“ im Theätet vollständig enthalten, und nicht bloss die Idee, sondern auch ihr Gegensatz, die „Materie“. Das ist von Wichtigkeit auch für die Zeitbestimmung der platonischen Schriften. Mit vollem Recht hat Gomperz (Platonische Aufsätze I, 1887) behauptet, dem Phädon müsse eine Schrift vorausgegangen sein, welche eine Darlegung der Ideenlehre enthalte. Er nahm als solche den Phädros an: aber bei der mindesten Vergleichung wird man erkennen, dass der Phädon weit mehr voraussetzt, als im Phädros zu finden ist: dass er hingegen wie mit Fingern auf den Theätet zurückweist, aus dem namentlich die psychologische Grundlegung (die Unterscheidung der sinnlichen und intellectuellen Function) und die ganze Kritik der Sinnlichkeit theils ausdrücklich in Erinnerung gebracht, ja fast wörtlich wiederholt, theils wenigstens stillschweigend vorausgesetzt wird. (Vgl. Philologus N. F. II 607 f., und oben S. 353 Anm. 15.)

[3]) Vgl. oben S. 354 Anm. 17.

[4]) Fast darf man sie Functionen der Bewusstseinseinheit nennen:

μὴ εἶναι, ταὐτὸν und ἕτερον, ὅμοιον ἀνόμοιον, namentlich die Grundbegriffe der Mathematik (185 D) gestützt. So erklärt sich leichter, dass der Gegensatz von ἄπειρον und πέρας ebenfalls im Parmenides[5]) auftritt, hier in deutlichstem Zusammenhange mit der Entgegensetzung von Erscheinung und Idee. Die „von den Göttern herabgekommene“ Lösung des ewigen[6]) Problems, das in der „Einheit des Mannigfaltigen“ liegt, durch das ἄπειρον und πέρας, durch die Bestimmung des in sich Unbestimmten, dennoch Gegebenen, nämlich als Aufgabe Gegebenen, ist also in Platons Philosophie längst angelegt, bevor sie im Philebos (16 C) zu Tage tritt. Der Schlüssel ihres Verständnisses liegt im Theätet; und wenn es auch zu viel gesagt wäre, diese Entdeckung sei durch unsern Anonymus in Platon zuerst angeregt worden, so ist es doch dieser höchste Gesichtspunkt der platonischen, vielmehr aller Philosophie, aus welchem Platons Interesse für denselben verständlich wird.

Aber die Bedeutung jener Lehre liegt noch in etwas Anderem, was sie freilich aus einem viel tieferen Quell schöpft: sie verräth nämlich eine wenn auch ungewisse Ahnung von der Bedeutung des Raumes als Grundlage der Bestimmung des Sinnlichen. Der Erscheinung auf der Stufe der reinen Sinnlichkeit, über die aber diese Theorie grundsätzlich nicht hinausgehn will, soll, nach 153 D, überhaupt keine Stelle im Raum zugeordnet werden[7]); denn als-

---

184 D εἰς μίαν ἰδέαν εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅ τι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα ξυντείνει, 147 D συλλαβεῖν εἰς ἕν, vgl. Phädr. 249 B, 253 B, 265 B εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα, Parm. 132 A μία ἰδέα ἐπὶ πάντα ἰδόντι . . . ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς.

[5]) 158 C D (κοινωνησάντων) und 165 C. (Die eingehende Interpretation könnte freilich nur im Zusammenhange mit einer Erklärung des ganzen Dialogs gegeben werden.)

[6]) Phileb. 15 D ἔστι δὲ τὸ τοιοῦτον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν (d. h. das Problem liegt in der Natur des Begriffs — wie der Theätet bewiesen hat).

[7]) μηδέ τιν' αὐτῷ χώραν ἀποτάξῃς. — Was heisst aber dann (weiter unten) μεταξύ τι ἑκάστῳ ἴδιον γεγονός? Ein räumliches Zwischen ist durch jene Worte offenbar ausgeschlossen; also muss man verstehen: es ist ein Drittes, jedem Eignes, d. h. rein Subjectives, noch gänzlich (also auch räumlich) Unbestimmtes. So vorher: es ist nicht αὐτὸ ἕτερόν τι, ein für sich (objectiv) Vorhandenes (αὐτό τι, ein Selbiges, Identisches), verschieden von der sub-

dann wäre sie schon irgendwie bestimmt (ἤδη γὰρ ἂν εἴη τε δήπου ἐν τάξει καὶ μένοι καὶ οὐκ ἐν γενέσει γίγνοιτο), sie wäre gewissermassen schon ein αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἕν, was sie dem Princip nach durchaus nicht sein darf. Also der Raum ein Fundament der „Ordnung", der Gesetzmässigkeit, mithin der Bestimmung; das rein Sinnliche auch vor aller Raumbestimmung gedacht! Gewiss hatte Platon Grund, eine Lehre, welche, wenn auch unsicher tastend, bis zu diesem Punkte vordrang[8]), so hervorzuheben, zumal gegenüber dem plumpen Dogmatismus eines Antisthenes.

In genauem Zusammenhang aber mit dieser Ahnung von der Bedeutung des Raumes steht offenbar die rein räumlich-mechanische Vorstellung der Verursachung der Sinneswahrnehmung[9]), und, als Correlat dazu, die Behauptung der ausschliesslichen Subjectivität der sinnlichen Qualitäten. Zwar ist eine Aetiologie der Sinneswahrnehmungen auf dem Standpunkte unseres Autors eigentlich gar nicht zulässig; soll die Erkenntniss ganz und gar auf die Empfindung eingeschränkt, diese aber ausdrücklich auch nicht räumlich bestimmt sein, wie gelangt man dann überhaupt dazu, den Raum als wirklich und folglich Bewegung im Raum als Ursache der Empfindung zu erkennen? Das ist ein klaffender Widerspruch innerhalb einer sonst von entschiedenem Consequenzbedürfniss zeugenden Theorie; aber eben dieser Widerspruch weist am deutlichsten zurück auf die tiefere Quelle dieser Lehre, nämlich auf Demokrit, der das Leere, d. h. den Raum, für sich ein „Nichts", weil ein Unbestimmtes, trotzdem als real, nämlich als Grundlage der Bestimmung anerkennt für das „Ichts", das Reale im Raum, das Atom[10]). Zwar der Atomismus selbst war für den Ver-

---

jectiven Erscheinung (ἕτερον), weder ausser noch im Wahrnehmenden. Der Begriff der Erscheinung als des schlechthin Subjectiven ist damit zur höchsten Subtilität ausgearbeitet, deren er fähig ist.

[8]) Es macht wenig aus, ob Platon auch hier nur seinem Autor folgt (vgl. oben S. 359 Anm. 28) oder etwa auf eigne Hand die Consequenz der Theorie bis zu diesem Punkte vollendet. Doch liegt kein Grund vor, das Erstere nicht anzunehmen.

[9]) S. o. bes. S. 357, Anm. 23 u. S. 361, Anm. 34.

[10]) S. bes. das merkwürdige Zeugniss des Simpl. (De caelo, Arist. Schol. Br. 488 a 18): D. unterschied die Atome und den Raum; den letztern benannte

treter einer rein sensualistischen Theorie natürlich unannehmbar[11]); aber festgehalten ist dennoch, im Widerspruch mit dem Princip, der Raum und ein bewegliches Substrat im Raume, als Voraussetzung zur Erklärung der Sinneswahrnehmung; und nicht bloss festgehalten sondern überboten die Subjectivität der Qualitäten und die Qualitätslosigkeit des Substrats; indem nicht bloss die Qualitäten sondern schlechthin alles Erscheinende subjectiv sein und bleiben, das Substrat nicht bloss qualitätslos, sondern, sofern das möglich ist, überhaupt bestimmungslos gedacht werden soll, nur aus Inconsequenz mit gewissen, sichtlich aus dem Atomismus stammenden allgemeinsten Bestimmungen (Räumlichkeit und Beweglichkeit) doch ausgestattet wird. Dass eine solche Lehre, gerade ihrer Inconsequenz halber, ohne den Einfluss Demokrits nicht denkbar ist, sollte einleuchten.

Damit gewinnen wir nun zunächst eine weitere Bestätigung für Aristipp als Urheber jener Theorie; denn seine Lehre zeigt auch sonst Spuren demokriteischen Einflusses. Nicht bloss finden sich dieselben Züge, wenngleich minder deutlich, bei Sextus wieder[12]),

---

er τῷ τε κενῷ καὶ τῷ οὐδενὶ καὶ τῷ ἀπείρῳ, das Atom τῷ τῷδε καὶ τῷ ναστῷ καὶ τῷ ὄντι. Offenbar stehen sich hier gegenüber κενόν — ναστόν, οὐδέν — ὄν (s. die Parallelen bei Zeller I⁴ 770, A. 2. 3. 5), ἄπειρον — τόδε. Hingegen Theät. 157 B: es gibt kein ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό, somit kein τὶ, τοῦτο, τόδε, ἐκεῖνο, keine Benennung, die Etwas gültigerweise als ein irgendwie Bestimmtes bezeichnete.

[11]) Die Gestalt wird in unseren Berichten neben den Qualitäten mit auffälligem Stillschweigen übergangen, doch ist kein Zweifel, dass sie nach gleichem Princip für nicht objectiv bestimmbar angesehen werden muss. Demokrit selbst behauptet ihre Realität nicht auf Grund der Sinneswahrnehmung, sondern nach Vernunftgründen, die dem grundsätzlichen Sensualisten natürlich nichts gelten. Das σκληρὸν wird übrigens ausdrücklich unter den rein subjectiven Qualitäten genannt, Theät. 156 E.

[12]) S. o. S. 357 Anm. 23. Berührungen mit Demokrit auch A. 22, 25, 29, 34. Das ganze Interesse an einer eingehenden Aetiologie der Wahrnehmungsunterschiede erklärt sich am leichtesten aus dem Einflusse Demokrits. Bemerkenswerth ist namentlich die Tendenz auf eine genauere Classificirung der Wahrnehmungen, die offenbar auf eine umfassende Sinnesphysiologie wie die demokriteische zurückweist. Uebereinstimmend ist auch die Annahme unbegrenzt vieler Sinnesqualitäten (Theät. 156 B ἀπέραντοι μὲν αἱ ἀνώνυμοι, παμπληθεῖς δὲ αἱ ὠνομασμέναι), vgl. Demokrit, Zeller I⁴ 817 A. 4 u. 5; Theophr.

sondern auch die durch Aristokles[13]) überlieferte Vergleichung der heftigen und ruhigen Gemüthsbewegungen mit Stürmen bez. leisen Wellenbewegungen des Meeres, des Zustands der Empfindungslosigkeit mit der Meeresstille (*γαλήνη*) weist schon in der Grundauffassung des Gemüthszustandes unter dem Begriff der Bewegung und Ruhe, vollends in dem Terminus *γαλήνη* deutlich auf Demokrit zurück[14]). Man möchte vermuthen, Aristipp habe seine These eben der demokriteischen entgegengesetzt: nicht der bewegungslose Zustand, sondern der sanft bewegte ist der wünschenswertheste; Demokrit hatte Recht, die heftigen Erschütterungen, die „grossen" stürmischen Erregungen (zwischen „weiten Abständen" d. h. zwischen den Extremen der Lust und Unlust) zu verwerfen, aber er hatte Unrecht, darum die völlige Seelenstille, die dem Zustande des Schlafenden gleichkäme[15]), zu empfehlen. Es ist künstlich hier einen Zusammenhang nicht anzunehmen; da aber nicht Demokrit von Aristipp das Gleichniss der Ruhe und Bewegung der Meeresfläche, auf dem der Begriff der *γαλήνη* beruht, entlehnt haben kann, so ist die umgekehrte Annahme gegeben, wenn man wenigstens nicht an eine Laune des Zufalls zu glauben vorzieht[16]).

Noch wichtiger aber ist der aufgezeigte Zusammenhang der im Theätet berücksichtigten Theorie mit Demokrit für Platon selbst. Sollte er wohl eine Lehre, die von der demokriteischen direct abstammt, so ausführlich berücksichtigt und Demokrit selbst übergangen haben? Das ist von vornherein wenig glaublich.

Schon früher meinte ich nun eine deutliche Bezugnahme auf

---

de sens. 78. Hierher gehört ferner die mit Recht von Dümmler (Akad. 176, gegen Zeller, IIa⁴ 350³) aufrechtgehaltene Angabe Plutarchs (non posse suaviter vivi sec. Epic. 4, 5), dass die Kyrenaiker die atomistische Lehre von den Bildern und Ausflüssen angenommen hätten.

[13]) Bei Euseb. pr. ev. XIV, 18, 31. Zeller IIa⁴ 352¹.

[14]) Vgl. Stob. floril. I 40. Zeller I⁴ 829¹. Auf die Verwandtschaft beider Lehren macht auch Windelband, Gesch. d. Philos. (Freiburg 1890) S. 89² aufmerksam, doch ohne ihren Unterschied scharf festzuhalten.

[15]) Diog. Laert. II 89.

[16]) Nach Zufall sieht es auch nicht aus, wenn Demokrit die ganze Welt sein Vaterland nennt, Aristipp überall Fremdling (oder Gast, ξένος) zu sein erklärt (Xen. Mem. II, 1, 13).

Demokrits Ethik zu erkennen in zwei correspondirenden Stellen des Staats und des Philebos, welche an die eben berührte, somit auch von Aristipp beachtete ethische Grundansicht auffällig anklingen. Zeller bezieht die Philebos-Stelle (44 B ff.) auf Antisthenes[17]); während ich mich schon früher (Forsch. 200 ff.) für Hirzel erklärt habe, der sie, sammt der Parallelstelle Rep. 583 B ff., auf Demokrit bezieht.

Ich glaube nun wenigstens die Unhaltbarkeit der Beziehung auf Antisthenes zwingend beweisen zu können. Sie wäre vielleicht nicht durchaus unmöglich wegen des Lobes, welches dem fraglichen Philosophen (Phileb. 44 B) als anerkanntem Physiker gespendet wird[18]). Immerhin wäre es auffällig, wenn Platon die im Kratylos

---

[17]) Ph. d. Gr. IIa[4] 306[6], 308[1]. Ebenso Dümmler, Akad. 168. Dass die Parallelstelle der Rep. „nicht hierhergehöre", weil Platon daselbst „seine eigene Ansicht ausspreche, ohne für dieselbe auf einen Vorgänger zu verweisen" (Zeller a. a. O.), wird sich schwerlich aufrechthalten lassen. Pl. erklärt doch ausdrücklich (583 B), von „einem der Weisen" die Behauptung gehört zu haben, dass die Lust nichts ganz Wahres, sondern ἐσκιαγραφημένη τις sei: das entspricht ganz der Art wie sich Platon auf bekannte Schriften auch sonst bezieht. Ebendiese, somit von einem Andern herrührende These wird dann ausführlicher entwickelt (ἀλλὰ πῶς λέγεις; ὧδ', εἶπον, ἐξευρήσω κτλ.), ihre Darlegung reicht bis 584 A γοητεία τις, es folgt, ganz wie im Phileb., die Einschränkung, die Platon seinerseits betr. der ästhetischen Lust für nöthig hält: wobei aber der Satz ἡδονὴν μὲν παῦλαν λύπης εἶναι, λύπην δὲ ἡδονῆς und noch einiges Weitere auf die eben ausgeführte Theorie sich bezieht. Die sicherste Bestätigung liegt in der genauen Uebereinstimmung beider Stellen, welche bis auf die charakteristischen Ausdrücke, οὐδὲν ὑγιές, γοητεία, die Bezeichnung der Lust als παῦλα λύπης oder ἀνάπαυσις ὀδυνῶν u. s. w. sich erstreckt. Für Hirzels Ansicht erklärt sich auch Windelband, Gesch. d. alten Philos. (Hdb. d. klass. Alterthumswiss. V, 1, 207[1] und 216[4]).

[18]) Die Worte καὶ μάλα δεινοὺς λεγομένους τὰ περὶ φύσιν können doch nichts Andres besagen. Dass sie sich (wie Zeller a. a. O. meint) „nicht auf naturwissenschaftliche Untersuchungen" sondern ausschliesslich auf solche über die Natur der Lust bezögen, ist eine Interpretation, deren philologische Berechtigung mir nicht verständlich ist. An der Stelle, wo die angeführten Worte sich finden, ist die Frage nach der φύσις τῆς ἡδονῆς (44 E, 45 C) noch gar nicht aufgeworfen worden; der Leser, der nicht etwa schon das Folgende vorher weiss, kann bei τὰ περὶ φύσιν unmöglich daran denken: naturgemäss wird Jeder das Verhältniss vielmehr umgekehrt auffassen: weil der fragliche Philosoph grosse Anerkennung als Naturforscher genoss, so verdient er auch über die Natur der Lust — das Problem wird ja hier ganz naturwissenschaftlich

aufs herbste von ihm verspottete Physik oder Physikotheologie des Antisthenes hier so hervorgehoben haben sollte, zumal die folgende Lehre mit dieser Physik auch nicht das Geringste zu thun hat. Das Lob kann auch nicht etwa ironisch genommen werden, denn offenbar bezweckt es doch, den Philosophen, welchen Platon zum „Bundesgenossen“ gegen die Lustlehre annimmt. als achtbare Autorität hinzustellen. Heisse nun der Gegner Aristippos oder[19]) Eudoxos, gegen beide hatte es guten Sinn, auf Demokrit, aber keinen, auf Antisthenes sich zu berufen. Fast noch unmöglicher ist es, im Staat (583 B ff.) an Antisthenes zu denken, der doch in demselben Werke mit unverminderter Bitterkeit von Platon bekämpft wird.

Doch glaubt vielleicht Einer, auch dafür durch die jetzt so beliebte Annahme verschiedener Abfassungszeit einzelner Theile des Staates Rath zu schaffen. Prüfen wir lieber, ob die Lehre selbst auf Antisthenes passt. Der Kern derselben, jedenfalls das, worauf Platon an beiden Stellen das stärkste Gewicht legt, ist die Unterscheidung von Wahrheit und Schein in der Lust und Unlust. Die gemeine sinnliche Lust ermangelt überhaupt der Wahrheit, sie ist ἐσκιαγραφημένη τις (Rep. 583 B); οὐδὲν ὑγιὲς τούτων τῶν φαντασμάτων πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν, ἀλλὰ γοητεία τις (584 A); und ganz ebenso im Philebos: οὐδὲν ὑγιές—γόητευμα, οὐχ ἡδονήν (44 C), δοκούσας, οὔσας δ' οὐδαμῇ, φαντασθείσας (51 A, Gegensatz ἀληθεῖς B). Das stimmt von vornherein schlecht zu dem handfesten Dogmatismus eines Antisthenes, der kaum eine ψευδὴς δόξα, geschweige eine ψευδὴς αἴσθησις (und zur αἴσθησις wird doch Lust und Unlust immer gerechnet) anerkennt; dagegen passt es auf Demokrit, mit dessen Unterscheidung des νόμῳ und ἐτεῇ ὄν, der σκοτίη und γνησίη γνώμη es bis zur Begründung durch das Argument der Relativität[20]) übereinstimmt. Ja man darf fragen, ob Demokrit nach jener Unter-

(physiologisch) behandelt — gehört zu werden. Vollends an die antisthenische Unterscheidung des Naturgemässen und Naturwidrigen kann doch hier nicht gedacht sein.

[19]) Nach Useners Vermuthung, Preuss. Jahrbb. LIII 16.

[20]) Rep. 584 A οὐκ ἔστιν ἄρα τοῦτο ἀλλὰ φαίνεται παρὰ τὸ ἀλγεινὸν ἡδὺ καὶ παρὰ τὸ ἡδὺ ἀλγεινόν. Vgl. z. B. Theät. 154 B ff. (wobei man sich erinnere, dass ebendort D Antisthenes abgefertigt wird, s. o. S. 353 Anm. 15). An diese

scheidung das sinnliche Lust- und Unlustgefühl als wahr auch nur gelten lassen konnte: wie sollte er es denn fertig bringen, der Lust und Unlust sogar eine haltbarere Realität zuzuerkennen als den Wahrnehmungen der fünf Sinne?

Ferner wäre es ein directer Widerspruch, dass im Staat, dem Sinne nach aber auch im Philebos, die Bewegung zwischen Lust und Unlust als eine Art Krankheitszustand der Seele[21]) verworfen, die Stille der Seele, die Ruhe nämlich von aller solchen Lust, die dem Wechsel unterliegt, als allein „wahr" behauptet wird; wogegen wir aus dem Kratylos[22]) nun wissen, dass Antisthenes von der allgemeinen Anschauung ausging, dass auf Bewegung alles Gute, auf Stillstand alles Ueble beruhe[23]).

Durchschlagend aber dürfte Folgendes sein. Noch an einer dritten Stelle begegnen die charakteristischen Termini jener Lehre, obwohl ohne Hinweis auf ihre Ursprungsstätte, nämlich in Phädon: *σκιαγραφία τις ... οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθὲς ἔχουσα* 69 B, *γεγοητευμένη* 81 B, *γαλήνην* 84 A, wozu etwa noch zu vergleichen wäre 79 C *ἕλκεται* (sc. *ἡ ψυχὴ*) *ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ ἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα.* Ohne Zweifel spricht Platon hier im eignen Namen, nicht als Berichterstatter über fremde Ansichten; hat er dennoch an zwei Stellen, im Staat und Philebos, selber bekannt, dass diese Anschauungen, und in diesen Ausdrücken, von einem Andern vor ihm vertreten worden sind, so folgt unwidersprechlich, dass er auch schon im Phädon unter dessen Einfluss stand. Wer ist denn nun der Urheber der Ataraxie, der Galene? Die Ge-

offenbare Analogie mit der demokriteischen Auffassung der Sinnesqualitäten, zugleich an eine physiologische Grundlegung der Lehre von den Gefühlen (aus der im Phileb. 44—51 Manches übernommen sein mag) könnte gedacht sein bei dem Hinweis auf die Bedeutung des Ungenannten als Physikers.

[21]) Rep. 583 CD, Phil. 45 A ff. — Auch diese medicinische Auffassung des Problems würde auf Demokrit vorzüglich passen.

[22]) Sowie Theät. 153 C (s. o. S. 347 Anm. 1), wo *νηνεμίαι τε καὶ γαλῆναι* ausdrücklich für etwas Schlechtes erklärt werden. Beide Ausdrücke verbindet auch Timon bei Sext. adv. dogm. V 141, der in der Ethik ja Demokriteer ist.

[23]) 411 ff. (mit deutlicher Beziehung auf Antisthenes), 416 B, 418 E etc.

schichte nennt als solchen Demokrit und keinen Andern. Und doch steht sie im Phädon.

Aber vielleicht hält Jemand diese Ausdrücke für so naheliegend, dass sie sich Jedem von selbst aufdrängen mussten. Allein woher dann die andern wörtlichen Uebereinstimmungen mit beiden Berichten, des Staats und des Philebos? Hier findet doch wohl der Gedanke an Zufall seine Grenze.

Der einzige Ausweg wäre, die γαλήνη für Zufall zu erklären, die anderen Ausdrücke dagegen, trotz allem, auf Antisthenes zu deuten. Dümmler, dessen grosses Verdienst der genaue, jetzt wohl nicht mehr anfechtbare Nachweis der fortgesetzten erbitterten Fehde zwischen Platon und Antisthenes ist, hält trotzdem die Beziehung der Philebos-Stelle auf Antisthenes aufrecht, indem er zur Ehre Platons annimmt, dass die Milde des Greisenalters ihn gegen den alten, überdies wohl damals schon verstorbenen Gegner versöhnlich gestimmt habe. Das liesse sich hören — aber den Phädon hat kein Greis geschrieben; und auf ihn folgen erst Schriften wie der Staat und der Sophist, in welchen die „Gigantomachie" (Soph. 246 A) noch in voller Heftigkeit tobt. Eine solche ganz gewaltige Anerkennung, wie sie in der Aufnahme jener Termini aus der Lehre des Antisthenes gerade im Zusammenhange des Phädon läge, ist überhaupt, und ist vollends in der Zeit, in die der Phädon fallen muss, undenkbar.

Ueber das alles hat Dümmler selbst Stellen aus dem Phädon beigebracht, welche sichtlich gegen Antisthenes gerichtet sind oder sein könnten, bes. 90 C (vgl. 101 E, oben S. 353 Anm. 15). Da steht nun Antisthenes, wie ja ohnehin im ganzen Kratylos, auf Seiten des Heraklitismus, den der Phädon (auch in ethischer Absicht) entwurzeln will; während die oben citirten Ausdrücke vielmehr die entgegengesetzte, platonische Ueberzeugung zu bezeichnen dienen: die Nothwendigkeit, sich im Ewigen, Unwandelbaren zu befestigen und darin Stille vom Sturm der Leidenschaften, Festigkeit gegen die Erschütterungen der Seele, den ruhenden Pol der „Wahrheit" in der Flucht der Erscheinungen zu gewinnen. Für Platon öffnet sich hier eine absolute Kluft; unmöglich kann er die Worte, die ihm seine Ueberzeugung ausdrücken, einem Philosophen

abgeborgt haben, der ihm fortwährend, und gerade hier, als Vertreter der entgegengesetzten Anschauung gilt.

Bereits früher habe ich noch eine andere Stelle des Phädon geltend gemacht, sie steht 81 B, zufällig in directer Verbindung mit einem der charakteristischen Termini. Die Seele wird nicht vom Körper erlöst, solange sie noch an ihm hängt, γεγοητευμένη ὑπ' αὐτοῦ ὑπό τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῶν, ὥστε μηδὲν ἄλλο δοκεῖν εἶναι ἀληθὲς ἀλλ' ἢ τὸ σωματοειδές. οὗ τις ἂν ἅψαιτο καὶ ἴδοι καὶ πίοι καὶ φάγοι καὶ πρὸς τὰ ἀφροδίσια χρήσαιτο, τὸ δὲ τοῖς ὄμμασι σκοτῶδες καὶ ἀειδές, νοητὸν δὲ καὶ φιλοσοφίᾳ αἱρετόν, τοῦτο δὲ εἰθισμένη μισεῖν κτλ. Noch erwarte ich die Antwort darauf, wie man die frappante Aehnlichkeit dieser Stelle mit zwei andern, Theät. 155 E und Soph. 246 A ff. — falls man diese, wie jetzt auch Zeller, auf Antisthenes bezieht — erklären will, ohne damit die Deutung von Rep. 583 f. und Phileb. 44 f. auf Antisthenes schlechthin unmöglich zu machen. Diese Auffassung von Antisthenes mag ungerecht und übertrieben sein, aber sie ist die platonische, das kann nach allem, was namentlich durch Dümmlers Forschungen ans Licht gebracht ist, nicht wohl bezweifelt werden; sie ist aber unvereinbar mit irgendwelcher Bundesgenossenschaft zwischen Platon und Antisthenes, unvereinbar auch mit dem Inhalte dessen, was wir von der Lehre der im Staat und Philebos angerufenen „Bundesgenossen“ erfahren.

Und ist es denn so unrichtig, dass Antisthenes das platonische νοητόν oder φιλοσοφίᾳ αἱρετόν, das Unsichtbare und Ungreifbare d. h. Unkörperliche negirt? Ist es eine falsche Consequenz, dass er also die leibliche Lust für die allein reale, eine solche die ein Unkörperliches zum Object hat, für imaginär halten muss? Ja, wenn in den angeführten Worten wenigstens indirect der herbe sittliche Tadel liegt, dass man der Sinnenlust in gröbster Form ergeben sei; ist denn die kynische Ethik von einem rohen Naturalismus z. B. im Geschlechtlichen ganz freizusprechen? Empfiehlt sie etwa nicht die einfachste, „naturgemässeste“ Befriedigung des sinnlichen Triebes? Empfiehlt sie also nicht die Lust? Allerdings die „reuelose“, die durch Arbeit und Enthaltung erkaufte, nicht die ohne Mühe zu erhaschende. Aber wie wird Platon über diese kynische

ἐγκράτεια urtheilen? Καίτοι καλοῦσί γε ἀκολασίαν τὸ ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἄρχεσθαι. ἀλλ' ὅμως ξυμβαίνει αὐτοῖς κρατουμένοις ὑφ' ἡδονῶν κρατεῖν ἄλλων ἡδονῶν. Platon nennt es δι' ἀκολασίαν σεσωφρονίσθαι. Das dünkt ihn aber nicht der rechte Tausch, Lust gegen Lust, Schmerz gegen Schmerz, Furcht gegen Furcht, wie kleine gegen grosse Münze auswechseln; sondern „Besinnung" ist ihm die einzige Münze, welche gilt, mag Lust, Furcht und alles dgl. dabei sein oder nicht (Phäd. 68 E ff.). Wem gilt diese harte Kritik der Sophrosyne, wen trifft sie wirklich? Auf die Prodikos-Moral des xenophontischen Sokrates (Mem. II 1) passt sie als ob sie darauf gemünzt wäre: arbeite, plage dich recht, so schmeckt dir hernach dein Essen, mundet dein Trank und ist die Ruhe dir süss; sei enthaltsam, warte das Bedürfniss ab, so folgt der Befriedigung nicht die Reue. Diese Moral ist aber doch ebensogut die des Antisthenes[24]); er trägt sie ja selber vor im xenophontischen Gastmahl[25]), und an sonstigen Zeugnissen[26]) fehlt es nicht. Wer so lehrt, der beweist zum mindesten, dass er die Lust und zwar die körperliche für etwas recht Reales, keineswegs für ein unwahres Trugbild hält.

Uebrigens ist man gar nicht genöthigt anzunehmen, dass die angeführte (und manche ähnliche) Stelle des Phädon gerade absichtlich den Antisthenes treffen wolle. Es hat ja etwas Verletzendes, sich vorzustellen, dass Platon seinen Groll gegen den alten Mitschüler sogar im Phädon, wo er ihn unter den beim Tode des Meisters versammelten Getreuen aufzählt (59 B), nicht zurückgedrängt haben sollte. Auch sind die hier bekämpften Anschauungen ja allverbreitete; an einen bestimmten einzelnen Vertreter braucht gar nicht gedacht zu werden. Das ändert aber nichts daran, dass mit der im Phädon auf Schritt und Tritt bekämpften Weltanschauung keine damals etwas bedeutende philosophische Richtung so viele Züge theilt wie die des Antisthenes, mithin jene Ausdrücke, welche die entgegengesetzte, platonische Anschauung bezeichnen helfen, unmöglich gerade ihm entnommen sein können.

---

[24]) Das wird am wenigsten Dümmler bestreiten: s. Akad. Kap. VI.

[25]) Symp. 4, 34 ff. (auch mit Anwendung auf die Geschlechtslust, vgl. Mem. II, 1, 30).

[26]) Zeller II a[4] 310, Anm. 1 u. 2.

Damit ist zugleich endgültig bewiesen, dass im Staat und Philebos, wo dieselben Ausdrücke direct als die eines Andern wiederholt werden, an Antisthenes nicht gedacht werden kann.

Beziehe ich nun alle diese Stellen vielmehr auf Demokrit, so muss ich natürlich auf den Einwand gefasst sein, auch er sei doch eine Art Hedoniker gewesen, da er τέρψις und ἀτερψίη als „Grenze" des Zuträglichen und Unzuträglichen festsetze[27]).

Aber auch in den platonischen Berichten wird die Lust nicht schlechthin verworfen; ausgenommen wird von Anfang an die des φρόνιμος (Rep. 583 B). Das Verwerfungsurtheil bezieht sich zunächst auf die „grössten" oder die „gewöhnlichen" Lüste (πρόχειροι, Phil. 45 A); gemeint sind im allgemeinen die körperlichen, von

[27]) S. bes. Zeller a. a. O., der namentlich geltend macht, dass doch Demokrit eine Auswahl unter den Lüsten verlange, während Platon dem fraglichen Philosophen vielmehr vorwerfe, dass er alle Lust ohne Unterschied verdamme. Allein Demokrit konnte ganz wohl die gewöhnlich so benannte Lust, eben darum weil sie nicht wahre Lust sei, verwerfen, indem er von wahrer Lust eben einen höheren Begriff hatte. Nach unserer Annahme verwarf er den unruhigen Zustand des Gemüths, der aus dem Streben nach möglichst grossen Lüsten folgt, eben als unbefriedigend und krankhaft, und empfahl die „Stille" der Seele von den Gemüthsbewegungen, die, im gewöhnlichen Sinne, gar nicht „Lust", und doch nach Demokrit die wahre „Befriedigung" (τέρψις) oder die rechte Verfassung des Gemüths (εὐθυμίη, εὐεστώ) ist. Er konnte dann die letztere ganz wohl eben als die „wahre" Lust bezeichnen, im Unterschied von der gewöhnlich so benannten, von der er bewies, dass sie gar nicht wahrhaft Lust sei; und er konnte also seinen Grundgedanken auch so ausdrücken: es sei eben zwischen Lust und Lust wohl zu unterscheiden. Die Ausdrücke διορισμὸς und διάκρισις (Stob. ecl. II 76) würden gerade auf eine Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Lust, die zugleich als richtigere Begriffsbestimmung der Lust aufgefasst werden konnte, besonders gut passen. War das Demokrits Auffassung — und ich finde wenigstens kein Zeugniss, welches dem widerspräche — so begreift sich, dass schon die Alten uneins darüber waren, ob eigentlich Demokrit die Lust zum Princip gemacht habe oder nicht (s. u. Anm. 30); es begreift sich ebenfalls, dass Platon dieselbe These einmal so wiedergibt, es gebe gar keine Lust, d. h. das, was man so nennt, sei keine (Phileb. 44 C ἃς νῦν οἱ περὶ Φίληβον ἡδονὰς ἐπονομάζουσιν), ein andermal dagegen: alle andre Lust ausser der des φρόνιμος sei unwahr (Rep. 583 B), sei ein blosses Phantasma, ein blosser Betrug im Vergleich mit der wahren Lust (πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν, Rep. 584 A); sowie, dass er die ganze Theorie, bei aller richtigen Ahnung, die sie enthalte, doch schliesslich nicht als eine eigentlich wissenschaftliche gelten lassen will.

denen übrigens Platon, nachgiebiger als sein Vorgänger, einige aussondert, denen er volle „Wahrheit“ zugesteht. Dass hier eine scharfe begriffliche Grenze nicht gezogen wurde, das etwa mag der platonische Tadel meinen, dass die fragliche Lehre nicht gehörig wissenschaftlich begründet, mehr der Ausdruck einer edlen, etwas „verdriesslichen“ Grundstimmung des Gemüthes[28]) sei; was zu dem Charakter der demokriteischen Ethik, soweit die karge Ueberlieferung ein Urtheil gestattet, durchaus stimmt. Nicht am „Sterblichen“, sagt ein von Demokrit überlieferter Ausspruch[29]), darf man seine Lust haben, um wahre εὐθυμίη, die in der „Stille“ der Seele beruht, zu erreichen. „Sterblich“ ist die Lust die nur im Vergleich mit einem vorausgegangenen Zustande der Unlust Lust *scheint*, also gar nicht wahrhaft Lust *ist*. Was „wahr“ sein soll, muss unwandelbar das sein was es ist, dies eleatische Grundmotiv beherrscht die demokriteische wie die platonische Ethik, wiewohl es bei Demokrit — wie Platon empfand und die Fragmente bestätigen — nicht in gleicher wissenschaftlicher Strenge durchgeführt war[30]).

---

[28]) Vielleicht ist „verdriessliche Strenge“ (Schleiermacher) oder vollends „mürrisches Wesen“ (Zeller) nicht die treffendste Wiedergabe dieser (jedenfalls sehr im lobenden Sinne gemeinten) δυσχέρεια φύσεως οὐκ ἀγεννοῦς. Es ist die einer vornehmen Natur eigene, leicht übertriebene Feinfühligkeit, das natürliche Widerstreben gegen das *Gemeine* des unbändigen Lustverlangens (vgl. bes. 46 A). Dass Platon dieses Urtheil über Demokrit ohne persönliche Bekanntschaft nicht habe gewinnen können, vermag ich nicht einzusehen: er brauchte es aus nichts Anderm als der hier besprochenen Theorie selbst zu schöpfen.

[29]) Stob. flor. V 24. Die Ueberlieferung ist nicht anzuzweifeln; die Anschauung entspricht der eleatischen Grundstimmung des demokriteischen Denkens, und sie wird gestützt durch die aufgezeigten platonischen Parallelen.

[30]) Die Frage, ob eigentlich Demokrits Ethik die Lust zum Princip mache, ist schon im Alterthum Gegenstand einer Controverse gewesen. Diog. Laert. IX 45: τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξηγήσαντο. Das könnte etwa gegen Epikur gesagt sein, dem ja immerfort seine Abhängigkeit von Demokrit und zugleich Verfälschung seiner Lehre zum Vorwurf gemacht wird. Das „Verhören“ würde vortrefflich passen auf den Unterricht in der demokriteischen Lehre, den Epikur bei Nausiphanes genossen haben soll. Der Tadler könnte Timon sein (vgl. Sext. adv. math. I 2 ff.), s. o. Anm. 22.

Sollte unsere Vermuthung angenommen werden, so hat Platon von der Ethik Demokrits verhältnissmässig frühzeitig nicht bloss Kunde erhalten, sondern eine tiefe Einwirkung erfahren. Dann ist es aber undenkbar, dass er nicht wenigstens ebenso früh mit Demokrits Philosophie überhaupt bekannt geworden sei. Steht dies fest, so ist der Theätet, nach den aufgezeigten Indicien, in voller Bekanntschaft mit Demokrit geschrieben, sodass Platon gerade bei der Grundlegung seiner Erkenntnisstheorie von dem grössten Erkenntnisstheoretiker unter seinen Vorgängern nicht unbeeinflusst geblieben ist. Doch hat er diese Eindrücke langsam in sich verarbeitet. So kündigt sich auch der eleatische Einfluss frühzeitig an[31]), während es zu einer directen Auseinandersetzung (die schon der Theätet in Aussicht zu stellen scheint) erst geraume Zeit später, im Parmenides und Sophisten, gekommen ist; ebenso reichen die pythagoreischen Spuren bis zum Menon und Gorgias zurück, während der mächtigste Einfluss dieser Richtung sogar erst in der letzten Periode, im Philebos, Timäos, den Gesetzen hervortritt. Neben diesen überwiegenden Einflüssen ist denn freilich der demokriteische weniger entschieden zur Geltung und zum Ausspruch gekommen — vielleicht gerade weil er in ganz verwandter Richtung wirkte. Deutlichere Hinweise finden sich in der That fast nur in jener ethischen Frage[32]). Doch dürften mehr indirecte Beziehungen sich zahlreicher nachweisen lassen. Im Parmenides (164 f.) schwebt doch wohl der Atombegriff vor, und das ἄπειρον spielt hier und im Philebos eine dem demokriteischen Raum (der auch ἄπειρον hiess, s. o. Anm. 10) sehr analoge obwohl nicht identische Rolle. Mit voller Sicherheit aber darf man im Timäos eine bewusste

[31]) Spätestens im Phädros: s. Philologus N. F. II 595, 608.

[32]) Was man als solche zu deuten versuchte, hat sich fast immer als irrig erwiesen. So ist Lys. 214 B schwerlich (mit Hermann) auf Demokrit (eher noch auf Empedokles) zu beziehen. (Noch eine andere Vermuthung hat Dümmler Ak. 201 [1]; übrigens muss nicht gerade ein Einzelner gemeint sein.) Ueber Phaedo 99 B f. s. Rhein. Mus. N. F. XLII 384 [2]. Auch die Deutung von Stellen wie Phileb. 28 D, 29 A, Soph. 265 C auf Demokrit (Usener, Pr. Jahrbb. LIII 16, Windelband, an der oben Anm. 17 citirten Stelle, 207 [1]) verwirft Dümmler (83 f. 96 f.) mit Recht. Eher lässt sich (trotz des scharfen Tadels) Tim. 55 C, etwa auch 62 C (vgl. Zeller I[4] 794 [1]) auf ihn beziehen.

Erinnerung an Demokrit annehmen in der Auffassung des Raumbegriffs, in der Behandlung der sinnlichen Qualitäten, in der Ableitung der Urstoffe, die doch wohl eine Umarbeitung der Atomenlehre ist. Versteckter ist der Zusammenhang des μὴ ὄν im Sophisten mit demjenigen Demokrits, und doch ist die Analogie viel zu auffällig, als dass sie rein zufällig sein könnte; das seiende Nichtsein wird in die Höhe abstract begrifflicher Beziehungen hinaufgerückt, aber schliesslich wird doch die gleiche Leistung — einer Hypothesis zur Erklärung der Möglichkeit der Erscheinung — ihm zugemuthet; auch ist der Zusammenhang des μὴ ὄν mit dem ἄπειρον des Philebos, der χώρα des Timäos nicht wegzubringen. Die geometrische Vorstellung des Weltbaus, die hohe Schätzung des Mathematischen überhaupt, die Subjectivirung der Qualitäten, das sind wichtige Grundzüge des Platonismus, die dem Demokritismus auch dann innerlichst verwandt bleiben, wenn sie nicht gerade von ihm herstammen. Platon gelangt zu so verwandten Anschauungen von den gleichen, eleatisch-pythagoreischen Anregungen aus, auf eigenem, vielfach abweichendem Wege, aber doch nicht ohne die demokriteischen Gedanken zugleich zu verarbeiten.

Dadurch löst sich das alte Räthsel, weshalb, bei so vielen und auffälligen Berührungen, der Name Demokrit nirgend genannt, ja, abgesehen von den wenigen angeführten Stellen, auch sonst nicht in deutlicherer Weise auf ihn hingewiesen wird. Platon nennt in der Regel nur, wen er bekämpft; mit Demokrit findet er sich von vornherein auf Einer Bahn; er überholt ihn, ohne gerade von ihm ausgegangen zu sein; und so fehlt ihm die dringliche Veranlassung, sich in einer mehr directen Weise mit ihm auseinanderzusetzen. Da aber, wo er sich einer Abhängigkeit bewusst ist, nämlich in der Ethik, hat er, wie gezeigt worden, auf ihn ebenso deutlich hingewiesen wie auf so manchen Andern, den er auch nicht nennt und seinen Zeitgenossen kaum zu nennen brauchte, weil sie nach der Beschreibung sofort erkennen mussten wer gemeint sei.

Eines hat Platon durch solche ausschliesslich indirecte Bezugnahme erreicht: dass man ihn wenigstens hier nicht des Plagiats beschuldigen konnte — und daher lieber zu der wahrhaft kindischen

Unterstellung griff, er habe Demokrits Werke nicht bloss todtschweigen, sondern seinen Kamin damit heizen und sie so (nachdem sie seit mehr als einem Menschenalter in Umlauf waren) aus der Welt schaffen wollen. Doch auch die moderne Mythenbildung ist geschäftig gewesen, ihm gründliche Verkennung Demokrits oder gar geheimen Neid gegen ihn anzudichten, bestenfalls sein Schweigen als eine vornehme Form der Ablehnung zu deuten; während er doch sonst auch gegen die Grössten stets mit offenem Visir kämpft. Bedürften solche Vorstellungen der Widerlegung, so läge sie in der hohen Anerkennung, mit der Aristoteles und seine Schule Demokrit auszeichnet und das Studium seiner Philosophie anregt und fördert, und in dem greifbaren Einfluss, den Demokrit auf die Nachfolge Platons auch sonst geübt hat. Platon hat Demokrit den Zoll seiner Achtung, besser als mit Worten, entrichtet durch die vertiefende Aufnahme seiner bedeutendsten Gedanken in sein eigenes System; er hat ebenfalls die Seinigen gelehrt ihm die höchste Ehre anzuthun, die dem Forscher im Dienste der Wahrheit zu Theil werden mag: die der Fortarbeit an seinem Werk.

XXV.

Zu Platon's Timäos S. 34 B f.

Von

C. Hebler in Bern.

῾Ο θεὸς . . . ψυχὴν . . . ξυνεστήσατο ἐκ τῶνδέ τε καὶ τοιῷδε τρόπῳ. τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως [αὖ πέρι] καὶ τῆς θατέρου· καὶ κατὰ ταὐτὰ (and. Lesart ταῦτα) ξυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτοῦ (gew. L. αὐτῶν) καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ. καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν ξυναρμόττων βίᾳ, μιγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας.

Der Gott bildete die Seele (der Welt) aus folgenden Stücken und auf solche Art. Aus der untheilbaren und sich immer auf dieselbe Weise verhaltenden Substanz und hinwieder der an den Körpern werdenden theilbaren [1]), aus beiden mischte er eine dritte Art von Substanz als ein Mittleres zwischen der Natur des Selbigen und der des Verschiedenen zusammen [2]); und er gab ihr ebenso die Stellung eines Mittlern zwischen dem Untheilbaren selbst und dem an den Körpern Theilbaren [3]). Und die Drei [4]), die er nahm, fügte er alle in Eine Gestalt zusammen, die schwermischbare Natur des Verschiedenen mit starker Hand [5]) dem Selbigen einpassend, und Beide mit dem Substantiellen mischend [6]).

1) Zu übersetzen: „theilbar werdenden" scheint weniger richtig, da bei der zweiten Substanz, der materiellen, die Theilbarkeit und das Werden ebenso gut einander nebengeordnet sind, wie bei der ersten, der ideellen, die Untheilbarkeit und das sich immer

gleich bleibende Verhalten, zu welchen Merkmalen jene ein offenbar beabsichtigtes Gegenpaar bilden.

2) Die zwei Naturen werden gleichfalls als Mischungsstücke (ἐκ τῶνδε) behandelt, so dass die Mischungsart (τοιῷδε τρόπῳ) hier nur durch das ἐν μέσῳ angedeutet ist. Aber ganz in denselben Topf mit den zwei Substanzen sind sie trotz des gemeinsamen Mischkessels nicht geworfen; schon die verschiedene Bezeichnung wird nicht umsonst gewählt sein, und da Platon auch anderwärts blosse Verhältnisse verselbständigt und den Dingen zugemischt werden lässt — namentlich auch, wiewohl aus einem andern Gesichtspunkte als hier, ταὐτὸν und θάτερον Soph. 254 B ff. — so liegt Nichts näher, als unter dem Selbigen und dem Verschiedenen die zwei Verhältnisse zu verstehen, in deren Mitte das zwischen den zwei Substanzen zu stiftende treten soll. Fände Jemand es verwunderlich, dass der Demiurg, um dieses Mittlere hervorzubringen, sich nicht mit der Zumischung der Natur des Selbigen zu den zwei Substanzen begnügte, da diese schon ohne Hinzutritt der Natur des Verschiedenen verschieden von einander gewesen seien, so würde es hier genügen, noch insbesondere auf Soph. 255 E zu verweisen. Die vorstehende Deutung findet sichere Erläuterung wie zugleich Bewährung an den zwei Kreisen, in welchen die Weltseele sich bewegt, und in deren jedem das Eigenthümliche beider Substanzen, unbeschadet ihrer Verbindung zu einer dritten, sich geltend macht, aber so, dass diese Verbindung im einen Kreise mehr nach der einen, im andern mehr nach der andern Natur neigt, also die Weltseele sich auch in diesem Betracht als ein Mittleres zwischen beiden Naturen bezeigt. Die sämmtlichen dem „Kreise des Selbigen" zugewiesenen Himmelskörper, die Fixsterne, bewegen sich so, wie wenn sie blosse Theile eines einzigen sich in einer ungetheilten (ἄσχιστος) Gesammtbewegung um eine feste Axe drehenden Körpers wären; und diese Bewegung, die tägliche von Ost nach West, ist eine völlig sich gleich bleibende, auch keine Veränderung der Entfernungen zwischen den in ihr begriffenen Körpern bewirkende: Getheiltheit und Werden sind mithin hier ein jedes seinem Gegentheil untergeordnet, die erstere der Ungetheiltheit in dem angegebenen auf Körperliches allein anwendbaren

Sinne, das Werden dem Stets-sich-gleich-verhalten, wie dieses mit ihm zusammenbestehen kann. In dem „Kreise des Verschiedenen“ dagegen, dem planetarischen, vollenden dessen sieben Gestirne die ihnen eigenthümlichen Umläufe grösstentheils in verschiedenen Zeiten, zwei sogar, wenigstens streckenweise, mit einem der sonst durchgehends westöstlichen Bewegung dieses Kreises entgegengesetzten Gange (38 D), und alle sind in einem Wechsel ihrer gegenseitigen Entfernungen begriffen; aber auch sie noch bilden ein zusammengehöriges Ganzes, und der Wechsel wird durch das von ihm nicht Betroffene an ihren Bewegungen eingeschränkt. Die Benennung der Kreise nach den Naturen erklärt sich nun einfach daraus, dass, je nachdem das Getheilte und Veränderliche gegen das Ungetheilte und Sichgleichbleibende oder dieses gegen jenes zurücktritt, unvermeidlich in dem die beiden Seiten Vereinigenden beziehungsweise die Selbigkeit oder die Verschiedenheit vorherrscht, sowohl innerhalb des Getheilten und Veränderlichen selbst, als auch ebendamit zwischen ihm und dem Entgegengesetzten. Dass aber darum beide Kreise einander an Werth und Macht gleich seien, ist nicht die Meinung unseres Philosophen. Ausser den Vorzügen, welche der Bewegung im Kreise des Selbigen vor der im Kreise des Verschiedenen zuerkannt werden — dort in der Richtung des Aequators und von der Linken zur Rechten, hier in der Ekliptik und von der Rechten zur Linken — haben die Gestirne des letztern Kreises auch den Umschwung des erstern mitzumachen. Zugleich ist dem Obigen zufolge der Kreis des Selbigen derjenige, in welchem das Ideelle vorwiegt: es behaupten sich zwar beide Substanzen eine jede nach ihrem vollen Gewichte in der Weltseele und der Welt, aber diess schliesst nicht aus, dass eine von ihnen die gewichtigere und die in dem Ganzen herrschende sei. Analoges in Betreff des Mittlern zwischen beiden Naturen, wie von den zwei Himmelskreisen, gilt auch von den zwei mit ihnen zusammengestellten Erkenntnissgebieten, dem vernunftmässigen und dem sinnlichen*); auch diese decken sich nicht mit dem Ideellen

*) An diese Erkenntnissgebiete ist mittelbar auch dann zu denken, wenn die zwei etwas unsichern Ausdrücke (λογιστικὸν und αἰσθητὸν oder αἰσθητικὸν) zunächst auf die Erkenntnissvermögen gehen sollten.

und dem Materiellen als noch ungemischten, wie dieselben nach Erschaffung der Weltseele gar nicht mehr vorhanden sind, obwohl sie sich auch dann noch fortwährend ebensowohl für die Erkenntniss wie in der Wirklichkeit als unterschiedliche geltend machen (37 A).

3) Ich ziehe das κατὰ ταὐτὰ dem zwar stärker bezeugten κατὰ ταῦτα vor, weil jenes mehr als dieses neben dem wiederholten ἐν μέσῳ vermisst würde. Es ist ferner einfacher und in den Zusammenhang passender, „das Untheilbare“ und „das an den Körpern Theilbare“ für blosse abkürzende Bezeichnungen der zwei ersten Substanzen zu nehmen, als sie auf ein hier unnützes, auch weiterhin nicht benutztes, drittes Paar zu den zwei andern zu deuten. Nicht minder überflüssig und störend erscheint es, unter dem ξυνέστησεν einen neuen Act des Weltbildners zu verstehen, während sich Nichts natürlicher an das Vorige anschliesst, als die Bemerkung, dass aus demselben Act, wie das vorerwähnte Mittlere, noch ein zweites solches sich ergebe, da ein Mittleres zwischen Selbigkeit und Verschiedenheit von A und B auch ein Mittleres zwischen A und B selbst ist. Offenbar nämlich springt hier zugleich das von Proklos bezeugte αὐτοῦ, und zwar nicht in der Bedeutung „an sich“, sondern „selbst“, als die richtige Lesart anstatt des hergebrachten αὐτῶν hervor. Auch dem κατὰ ταῦτα können wir nun nachträglich eine gewisse Anerkennung zollen, da sich jetzt dem Sinne nach wirklich ein erwünschtes „demgemäss“ zu dem „ebenso“ hinzugefunden; fast könnte man daher versucht sein, Beides verbindend zu lesen: καὶ κατὰ ταῦτα κατὰ ταὐτά, wo wenigstens die Weglassung des Einen oder des Andern in den Handschriften ebenso erklärlich wäre, wie die vermuthliche Abweisung dieser Conjectur durch meine Leser.

4) Die Deutung von τρία und αὐτὰ hat nur dann Schwierigkeit, wenn man übersieht, dass der Autor selber sie einzig dem Vorausgegangenen zu entnehmen dem Leser nicht zumuthet, sondern die Drei sofort herzählt, gleichviel ob man das μιγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας an dem Anfange des nächstfolgenden Satzes belasse oder mit neuern Erklärern an den Schluss des vorigen rücke.

5) An blosse Gewalt ist bei dem βίᾳ so wenig zu denken wie nachher (48 A) bei der „Besiegung“ der Nothwendigkeit durch

vernünftige Ueberredung, oder bei der gebührenden Herrschaft der Vernunft über die Unvernunft im menschlichen Einzelleben und Staatsleben. Vgl. Proklos z. d. St.: τὸ δὲ βίαιον τῆς μίξεως οὐκ ἔστιν ἐπεισοδιῶδες οὐδὲ οἷον τὸ παρὰ φύσιν ἀλλ᾽ ὑπερβολὴν ἐμφαίνει καὶ περιουσίαν δυνάμεως.

6) Ich habe die am Schlusse erwähnte οὐσία adjectivisch bezeichnet, um schon durch den Ausdruck ihre Unterscheidung von der für einerlei mit ihr gehaltenen dritten Substanz zu erleichtern. Es wird eben, wie schon die Weglassung der Ordnungszahl am nächsten legt, überhaupt das Substantielle an der Weltseele gemeint sein, welches kein anderes als das bereits mit den beiden ursprünglichen Substanzen vor aller Mischung gegebene ist. Da diese jedoch in der dritten Substanz zusammengemischt sind, so schreibt natürlich, wer die οὐσία für dasselbe mit ihr erklärt, auch der οὐσία diese Zusammenmischung zu; zugleich aber muss er, da unsere Stelle von den zwei Naturen als der οὐσία nebengeordneten Theilen der Weltseele spricht und also die erstere von der letztern unterscheidet, voraussetzen, dass auch die schon vorher berichtete Bildung der dritten Substanz aus den zwei ersten ohne gleichzeitige Zumischung der Naturen geschehen, mithin die dritte Substanz ebenso wie die οὐσία von der auch die Naturen befassenden Weltseele noch verschieden sei. Der Text weiss jedoch Nichts von einer Zweiheit zeitlich geschiedener Mischungsacte, schliesst eine solche vielmehr aus, wenn unsere Auffassung der Naturen begründet ist, da der Demiurg dann schwerlich die Substanzen zuerst nur überhaupt, und erst hinterdrein auch in dem gehörigen Verhältnisse und auf die rechte Art, nämlich als ein Mittleres zwischen den Naturen, zusammengemischt hat. Was insbesondere die beliebte Annahme betrifft, zuerst sei ein „chemischer“ Mischungsact bloss zwischen den zwei Substanzen, und darauf ein „mechanischer“ zwischen der daherigen dritten Substanz und den Naturen erfolgt: so würde, da sich in jedem Gemische Verschiedenes und Selbiges findet, schon der erstere Act die Zumischung der Naturen erfordert haben. Es hat nur eine einzige Mischung stattgefunden, und der Satz καὶ τρία u. s. w. will nicht eine neue Mischung berichten, sondern nur die, selbst durch die schwermischbare Natur des Verschiedenen nicht verhinderte, und

auch in der alsbald erzählten neuen Theilung sich behauptende, Einheitlichkeit (μία ἰδέα) des Mischungserzeugnisses hervorheben. Zu diesem Behuf war nicht ebenso eine nochmalige Auseinanderhaltung der zwei ersten Substanzen, wie hingegen der Naturen, erforderlich (welche letztern ohnehin nicht gleichermassen in Eine Natur, wie die erstern in Eine Substanz, zusammengehen); ähnlich wie es bei der Wiederholung derselben Dreitheilung 37 A nicht mehr galt, das Enthaltensein der zwei Substanzen in dem Gemisch, sondern nur, dass sie darin sowohl als unterschiedliche wie zugleich als vereinigte fortbestehen, zu betonen.

Der volle Sinn unserer Stelle lässt sich freilich nur in grösserem Zusammenhange darlegen, auf welchem ich hier mehr nur hinweisen, als mich einlassen kann*). Die Seele der Welt wird in unserm Dialog ausdrücklich auch als eine vernünftige bezeichnet, und das Ganze der Welt als das Werk eines göttlichen Künstlers geschildert, der es in einem gegebenen Material nach einem von ihm geschauten Urbilde ausführt, nämlich nach der Idee des lebenden Wesens und zwar des vernünftigen (ζῶον ἔννουν): die letztere Bestimmung tritt nur da zurück, wo es um die aus der Idee des Lebewesens überhaupt sich ergebenden Folgerungen zu thun ist. Die Vernunft ist nicht bloss der vorzüglichste Bestandtheil des Weltganzen, sondern auch der Grund und Zweck, ohne welchen es dem Demiurgen an jedem Motiv für sein Schaffen gefehlt hätte. Er wollte eben gemäss seiner neidlosen Gutheit Alles soviel möglich ihm selbst ähnlich haben, und etwas Besseres und Schöneres, als ein Vernünftiges, kann es, wie er selber, der Beste, durchaus κατὰ νοῦν und πρόνοιαν handelt, auch in allem Sichtbaren nicht geben. Wenn freilich das Nachdenken, wie bei uns Menschen, auf die bereits vorhandene Welt gerichtet ist, so wird sich jederzeit eher, dass es lebendig, als dass es vernünftig darin zugeht, aufdrängen. Dem Demiurgen dagegen, der die Welt erst

*) Man wird es überhaupt, wie ich hoffe, entschuldigen, dass ich bei der Besprechung einer seit mehr als zweitausend Jahren streitigen Stelle mich der Kürze beflissen, und daher auch meine Vorgänger, sogar die bedeutendsten, nicht so ausdrücklich und eingehend berücksichtigt habe, wie ich es wenigstens für mich selbst gethan.

zu schaffen und die Vernunft in ein Anderes, an sich Vernunftloses, zu setzen, und auch davon, dass er zu diesem Zwecke vor Allem eine Seele, ohne die es auch kein Leben gab, herstellen musste, sich erst zu überzeugen hatte (λογισάμενος εὕρισκεν 30 B) — ihm konnte als Muster zunächst nur die Idee des Vernunftwesens (νοῦν ἔχον) vorschweben. In dem Satze τῆς ἀμερίστου καὶ u. s. w. ist freilich nicht von dieser Idee, wie überhaupt nicht von bestimmten Ideen, die Rede, sondern nur von der Einen ideellen „Substanz", gleichsam dem allgemeinen Ideenmaterial, wie die zweite Substanz die Materie im gewöhnlichen Sinne, der allgemeine Körperstoff, ist. Zu genügender Auskunft über Wesen und Entstehung der Weltseele müssen eben andere Erklärungen hinzugenommen werden, namentlich jene Sätze über die Zugehörigkeit der Weltseele zur Vernunft der Welt, sowie auch die entsprechenden Bestimmungen des Philebos.

Dass eine göttliche Vernunft im Ganzen der Dinge walte, wenn gleich nur über einem bleibenden Naturgrunde, ist eine von beiden Dialogen gleich entschieden vertretene Ueberzeugung. Selbst noch die folgende bestimmtere Fassung wird ebenso dem metaphysischen Grundgedanken des Timäos, wie dem des Philebos, angemessen sein. Die göttliche Vernunft, in dem an sich Vernunftlosen, dem Materiellen, sich durchsetzend, und in dasselbe ihr ewiges wesensverwandtes Correlat, das Vernunftgemässe, das Ideelle und zuhöchst Gute, einführend, macht sich ebendamit — es ist nur ein anderer Ausdruck dafür — zur vernünftigen Seele des allumfassenden Ganzen und das Materielle zu deren Leibe. Nun wird zwar im Timäos nicht, wie im Philebos, das All mit Inbegriff der höchsten Ursache, sondern nur die Welt als ein mit Vernunft, Seele und Leib ausgestattetes Wesen dargestellt. Diess kommt aber doch nur daher, dass die göttliche Vernunft hier zu einem nach menschlicher Weise überlegenden, sprechenden und hantierenden Weltbaumeister veranschaulicht ist — eine Einkleidung, die allerdings nicht bloss wegen ihres künstlerischen Werthes Niemand missen möchte, sondern die am Ende auch dem Inhalte der eingekleideten Lehre eine grössere Wirkung, noch auf den heutigen Leser, sichert, als es eine schulmässige Ausführung der einfach erhabenen Sätze des

Philebos thäte. Mit dieser Einkleidung ist aber auch gegeben, dass im Timäos die göttliche Vernunft und die weltliche auseinandertreten, während im Philebos die Vernunft der Welt die göttliche selbst, als in der Welt sich erweisende, ist (ohne dass sie darum nur die vergötterte weltliche wäre). Und wie die Eine Vernunft des Philebos im Timäos entzweigegangen ist in die des Demiurgen und die von ihm in seine Welt gesetzte, so hat auch jenes Reflexivum, das Sichmachen der Einen Vernunft zur Seele des Alls, sich in ein Activum und ein Passivum, ein Machen und ein Gemachtwerden, gespalten. Nur von der weltlichen Vernunft lesen wir im Timäos, dass sie in einer Seele wohnen müsse, wogegen diess im Philebos von der Vernunft überhaupt gilt, und die Seele des Ganzen ebensowohl wie dessen Vernunft eine königliche ist; sie wird also, da doch das Herrschende nur Eines sein kann, geradezu identisch mit der Vernunft als das Ganze durchwaltender sein*). Auf analoge Weise haben wir im Timäos nicht bloss das Verhältniss wenigstens zwischen Weltvernunft und Weltseele zu denken, sondern auch, in unserer diessmaligen Hauptstelle, das zwischen dem Ideellen als solchem und demselben als sich mit dem Materiellen mischendem, d. h. doch sich darin bethätigendem und ausbreitendem, und es insofern beseelendem, während das Materielle als ebendamit das Ideelle in sich aufnehmendes der Weltleib ist (obgleich diess nun noch der Ergänzung durch die Beziehung auf die Vernunft, letztlich die göttliche, bedarf). Durch diese Unterscheidung wird beiläufig das Missverständniss, als wenn nach vollendeter Mischung die Seele Alles und Alles Seele wäre oder doch der Consequenz nach sein müsste, abgewehrt sein, ohne dass es hierzu der mindestens gleich bedenklichen Auskunft bedürfte, es

*) In der Stelle Phil. 30 C f. muss, da die αἰτία als σοφία und νοῦς bestimmt wird, der Satz Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην von der αἰτία gleichfalls gelten: und im Einklang hiemit, wie mit der ganzen Ausführung von 28 C an, wird das nachfolgende Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν so zu verstehen sein: dem Könige des Himmels und der Erde (28 C) muss wegen dessen, was er als solcher, als Ursache der Weltordnung, leistet, auch eine dieser Wirksamkeit und Würde entsprechende, also gleichfalls königliche, Seele und Vernunft zugeschrieben werden.

sei von beiden Substanzen nur je ein Theil zu der Mischung verwendet worden, vielleicht gar ein verschwindend kleiner Theil, während der andere zum Bestand der Welt Nichts beitrüge und völlig grundlos angenommen wäre.

Auch das endlich wird sich nach dem Vorstehenden leicht zurechtlegen lassen, dass, während im Philebos die Dinge ihre Massbestimmungen von der das Unbegrenzte mit der Grenze mischenden königlichen Vernunft durch Vermittlung der königlichen Seele erhalten, im Timäos zuerst die hier bloss geschöpfliche Seele selbst harmonisch gestaltet werden muss. Uebrigens denke ich mir das Verhältniss zwischen Mass, Grenze und Seele im Philebos folgenderweise. Zunächst kommt die Bedeutung des Masses für die Hauptfrage dieses ethischen Dialogs in Betracht; das Massvolle ist es vor Allem, dessen Besitz das aus Vernunft und Lust gemischte Leben zu einem guten macht (22 D, 64 C f.). Dem entspricht aber auch seine kosmische Bedeutung, indem es zugleich dasjenige ist, worauf es, mit der Zusammenmischung der Grenze und des Unbegrenzten, im Ganzen der Dinge abgesehen ist (25 E, 26 D). Insofern diese Mischung zuvörderst einfach der quantitativen Unbestimmtheit des Unbegrenzten ein Ende macht, was durch „Einsetzung von Zahl" geschieht, so ist die Grenze das Princip der mathematischen Bestimmtheit an den Dingen. Diese aber, welche eine verschiedene je nach der besondern Classe der letztern ist, ist zugleich die Art und Weise, wie sich in ihnen das Ideelle, zuhöchst das Gute, hier speciell als Massvolles, ausprägt und modificirt. Dasselbe ist also in der Grenze mit dem Mathematischen in analogem Sinne zusammengefasst, wie es in der ihr correlativen „Natur des Zeus" die Vernunft mit der Seele ist. Und da offenbar erst durch die Mischung der an sich einheitlichen Grenze mit den qualitativ verschiedenen Arten des Unbegrenzten nicht nur das viele Begrenzte wird, sondern auch das Massvolle und Gute dem entsprechend sich specificirt: so wird man von hier aus auch nicht mehr viele Schritte zu der durch Aristoteles bezeugten Fassung nöthig finden, wonach die Ideen Zahlen sind und diese idealen Zahlen durch Theilnahme des Unbegrenzten an dem Einen und zugleich Guten entstehen.

XXVI.

Aristoteles' Urtheil über die Menschen.

Von

R. Eucken in Jena.

Das Urtheil eines Denkers über den geistigen, vornehmlich den moralischen Stand der Menschheit ist nicht ein blosses Ergebniss seiner Prinzipien. Als selbständige Faktoren treten hinzu der Eindruck der unmittelbaren Erfahrung, Individuelles in Stellung und Schicksal, die Macht der sozialen Umgebung. Die Art aber, wie sich jedes Einzelne entwickelt, und wie sich die verschiedenen Faktoren in gegenseitiger Verschlingung und Durchkreuzung zu einem Ganzen verweben, muss einen eigenthümlichen Beitrag zur Charakteristik des Denkers liefern. Wie viele besondere Umstände bei Aristoteles diese Erwägung verstärken, bedarf an dieser Stelle keiner Erörterung; ohne Zweifel muss er bei diesem Problem seine Eigenart sowohl mit der Volksüberzeugung als mit der platonischen Denkweise kräftig auseinandersetzen. Dabei aber entspinnt sich ein Conflikt in ihm selbst. Dem Zuge des Platonikers, die geistigen und sittlichen Werte gänzlich über den Durchschnittsstand der Menschheit hinauszuheben und das ganze Dasein unter ein schroffes Entweder — Oder zu beugen, wirkt entgegen das individuelle Verlangen des Mannes, in allem Wirklichen ein Gutes zu erkennen und zwischen den Gegensätzen irgend zu vermitteln. Die beiden Strömungen sind zur vollen Ausgleichung bei diesem Punkte ebenso wenig gelangt wie im Ganzen des aristotelischen Systems; dass aber jene Doppelbewegung vorhanden und mächtig entwickelt ist, das stellt durch die ganze Breite des Gegenstandes immer neue Fragen und Aufgaben und erhält die Sache in fortwährender Spannung,

Aber bei aller Anziehungskraft des Problems ist es wohl begreiflich, dass es in den Darstellungen der aristotelischen Philosophie wenig zur Geltung kam. Es befindet sich eben zu sehr in der Mitte zwischen Leben und Persönlichkeit des Denkers. Auch in unseren „Lebensanschauungen der grossen Denker“ (Leipzig 1890) konnten wir es nur flüchtig berühren. So sei hier eine besondere Erörterung gestattet.

Es entspricht der auf das Gegenständliche gerichteten Art des Aristoteles und seinem sich einer Beschreibung der Wirklichkeit annähernden Verfahren, keine langen Reflexionen über die Beschaffenheit der Menschen anzustellen, sondern sein Urtheil engstens mit der Behandlung der Lebensverhältnisse zu verflechten. An besonderem Stoff erhalten wir nur eine Anzahl gelegentlicher Aeusserungen. Aber diese entspringen aus einem Ganzen der Ueberzeugung und sind daher ohne Künstelei zu einem Gesammtbilde vereinbar. Ob dieses Bild nicht Widersprüche enthält, ist eine andere Frage.

Bei der Betrachtung der Menschen geht Aristoteles' Aufmerksamkeit weit mehr auf das moralische als auf das intellektuelle Befinden; meistens erscheint beides in enger Verbindung (ἦθος und *διάνοια, ἀρετή* und *φρόνησις*), und es gilt im wesentlichen dasselbe Urtheil für beide Gebiete. Für die Behandlung empfiehlt es sich, das moralische Problem als das leitende und feiner ausgeführte voranzustellen.

Aristoteles' Urtheil über den moralischen Stand der Menschheit lässt sich nur verstehen bei Auflösung des Gesammtbildes in verschiedene Hauptrichtungen, nur aus ihrer Wechselwirkung wird die innere Bewegung des Ganzen und die Eigenthümlichkeit des Endergebnisses klar. — Das erste, womit bei A. die Auffassung menschlicher Dinge zu rechnen hat, ist die Thatsache einer Natur, die in uns sicher und unveränderlich wirkt. Diese Natur gilt als schlechterdings unangreifbar und unverwerflich; etwas als ihr zugehörig erweisen, das heisst es aller Anfechtung entziehen. Erkennbar aber ist sie aus der völligen Allgemeinheit eines Strebens; wonach alles strebt, das ist gut, das ist eben dadurch als gut erwiesen. So verwandelt sich ein allgemeines Faktum unmittelbar

in einen Wertbegriff, und es ruht alles eigne Thun auf einer festen Naturordnung.

In dem aber was A. zum eisernen Naturbestande des Menschen rechnet, lässt sich ein allgemeineres unterscheiden, was er als Lebewesen mit allem Lebendigen theilt, und ein besonderes seiner menschlichen Art. Als alles Lebendige durchdringender Naturtrieb gilt vornehmlich das Streben nach Glück, nach Lust im weitesten Sinne des Wortes. „Ganz augenscheinlich flieht die Natur das Schmerzhafte und begehrt das Angenehme“ (Nik. Ethik 1157b16). Daher können wir weder ein Ziel erstreben, das aller Lust entbehrt, noch mit Menschen in ein enges Verhältniss treten, die gar nichts angenehmes besitzen. Selbst das Gute könnte nicht begehrt werden, wäre es stets mit Schmerz verbunden, und ein freundschaftlicher Verkehr mit Menschen grämlicher Art ist unmöglich (s. N. Eth. 1157b14, 1158a2 ff.). So gilt es bei A. für eine sichere und unangreifbare Thatsache, dass alles menschliche Handeln auf Glück und Lust geht; es wird uns nirgends zugemuthet, darauf zu verzichten. Das Glück aber steht im engsten Zusammenhange mit der Thätigkeit, der Entwicklung und Verwertung aller Kräfte; darum enthält das Verlangen nach Glück zugleich das nach Leben und Thätigkeit. Kraft eines unabänderlichen Naturtriebs hängt somit alles am Leben, auch abgesehen von allem näheren Inhalt scheint in ihm eine „natürliche Süssigkeit“ (Pol. 1278 b 30) zu liegen. Weiter aber wird uns mit der Thätigkeit wertvoll alles woran sie sich entwickelt und verkörpert; je mehr Thätigkeit wir an einem andern Wesen erweisen, desto näher tritt es und desto lieber wird es uns. So erklärt A. in einfacher Weise und unter Ablehnung pessimistischer Deutungen die Thatsache, dass die Gebenden mehr lieben als die Empfangenden, die Eltern als die Kinder, dass die Mutterliebe eine so grosse Innigkeit besitzt. Je mehr Thätigkeit, desto mehr Leben, desto mehr Liebe; in den Gegenständen der Thätigkeit lieben wir unser eignes Sein und Leben. Wenn so auch in den scheinbar aufopferndsten Handlungen der Philosoph keine Ablösung vom Selbst, sondern vielmehr eine Bekräftigung seiner erblickt, so kann es nicht befremden, dass er die Selbstliebe für eine elementare Thatsache unserer Natur erachtet und dem

herkömmlichen Tadel ihrer nur gegen besondere Gestaltungen, nicht gegen ihr ächtes Wesen ein Recht zugesteht. Verkehrt ist es ohne Zweifel, wenn jemand ohne alle Rücksicht auf andere möglichst viel von äusseren Gütern für sich errafft; wenn er aber sich selbst vor allen möglichst tüchtig und einsichtig machen will, wenn er das Edelste und Schwerste auf sich selbst nimmt, so wird solche ächte Selbstliebe schwerlich einem Tadel verfallen. Jedenfalls bleibt thatsächlich die Selbstliebe, sei es in edlerer, sei es in niederer Fassung, die Haupttriebkraft des menschlichen Handelns.

Aus der natürlichen Selbstliebe aber folgt unmittelbar die Lust, etwas zu eigen zu besitzen, etwas sein eigen zu nennen (Pol. 1263 a 40: καὶ πρὸς ἡδονὴν ἀμύθητον ὅσον διαφέρει τὸ νομίζειν ἴδιόν τι). Um das Eigne kümmern sich die Menschen am meisten; was uns zu eigen gehört und was wir lieben, darum hegen wir am meisten Sorge. Diese naturgegebene Thatsache unabänderlicher Art verbietet nach A. auf's entschiedenste alle kommunistische Gestaltung der Gesellschaft. — Im gegenseitigen Verkehr der Menschen erregt die Selbstliebe in jedem ein Streben, den anderen voraus zu kommen, sie in siegreicher Leistung zu übertreffen. Dieser ächtgriechische Gedanke wird namentlich in der Rhetorik weiter ausgeführt, und es wird dabei u. a. gezeigt, dass ein solches Vorauseinwollen auch das Streben enthält, anderen wohlzuthun, den Nächsten zu helfen und die Mängel zu ergänzen (τὸ ἐπανορθοῦν ἡδὺ τοῖς ἀνθρώποις ἐστὶ τοὺς πλησίον καὶ τὸ τὰ ἐλλιπῆ ἐπιτελεῖν Rhet. 1371 b 3). Ueberhaupt ist nach Aristoteles im ganzen Reich des Lebendigen das Verwandte und Aehnliche einander lieb, „der Mensch dem Menschen, das Pferd dem Pferde“.

So lässt A. die natürliche Selbstliebe die Wesen keineswegs verfeinden, sondern sie in mannigfache Beziehungen zu einander bringen. Aber eine weit höhere Stufe der Gemeinschaft wird mittels der Vernunft erreicht, welche der Mensch als Mensch besitzt. Denn sie begründet eine Gemeinschaft der geistigen Güter und bezeugt sie durch die Sprache; kraft dessen haben alle Menschen einen natürlichen Trieb zum Zusammenleben, auch abgesehen von allen nützlichen Folgen dieses Lebens, und es ist der Mensch ein ζῷον πολιτικόν in höherem Sinne als die Biene und alle Heerden-

thiere (Pol. 1253 a 7). Ebenso erweist sich auch im Verhältniss der einzelnen Menschen und aller Menschen untereinander eine Freundschaft des ganzen Wesens, eine Gemeinschaft der Gemüther, die alles was die niederen Stufen des Daseins bieten, weit übertrifft. Aristoteles setzt die Freundschaft zur menschlichen Natur in engste Beziehung, nach seiner Ueberzeugung ist jeder Mensch dem Menschen verwandt und lieb, und die Freundschaft gehört so nothwendig zum Glück, dass es heissen kann „ohne Freunde und Lieben würde niemand leben wollen, besässe er auch alle übrigen Güter“ (Ethik 1155 a 5). So gibt es nach seiner Ueberzeugung in jedem Menschen ein Streben über die individuelle Selbsterhaltung und die blosse Nützlichkeit hinaus; es ist das Verhältniss zum Mitmenschen, das allgemeine Verlangen nach einer inneren Gemeinschaft des Lebens, worauf sich hier recht eigentlich der Glaube an ein Edles im Menschen gründet, und worin sich am augenscheinlichsten der Vernunftcharakter unseres Daseins erweist.

Aber neben der Vernunft bleibt im Menschen auch ein Unvernünftiges und Thierisches. Trieb und Begier beherrschen sein Handeln, keine menschliche Seele ist frei von Affekten, ja der Philosoph spricht selbst von einem Schlechten (φαῦλον) in jedem Menschen (Pol. 1318b40). Diese Ueberzeugung von einer gewissen natürlichen Schwäche des Menschen hat wichtige Folgen namentlich für die Behandlung politischer Verhältnisse. Zunächst begründet sich daraus der Vorzug der Herrschaft des Gesetzes vor der einzelner Menschen. Denn „wer das Gesetz herrschen lässt, scheint Gott und die Vernunft allein herrschen zu lassen, wer aber den Menschen, der fügt auch das Thier hinzu. Denn so geartet ist die Begier, und die Leidenschaft verleitet beim Herrschen auch die besten Männer“ (Pol. 1287 a 28). Ferner ergibt sich hieraus die Maxime, durch die staatlichen Einrichtungen die Bürger nicht zu grossen Versuchungen auszusetzen, z. B. niemandem unbeschränkte Machtvollkommenheit zu ertheilen, niemanden über alles Verhältniss hinaus (παρὰ τὴν συμμετρίαν) zu erheben, auch nicht auf Handlungen höchster Uneigennützigkeit zu rechnen, z. B. darauf, dass bei einem erblichen Königthum der Herrscher seinen Kindern, wenn sie minder tüchtig sind, die Nachfolge nicht übertragen wird, „denn

das ist schwer und verlangt eine grössere Tugend als sie der menschlichen Natur eigen“ (Pol. 1286b25). Auch die Ueberzeugung des A. von der Gefahr gewisser Lebenslagen gehört in diesen Zusammenhang. Vornehmlich zeigt er die Versuchungen grossen Wohlstandes und bequemen Wohllebens für die Einzelnen wie für die Staaten, aber auch das Missliche grosser Armut wird nicht verkannt. Durchgängig erscheint hier der Mensch als weithin von den Verhältnissen abhängig. In vollem Einklang damit steht eine Milde des Urtheils in solchen Fällen, wo er übermächtigen Einflüssen nicht widerstehen konnte. So heisst es in der Ethik bei der Erörterung der Tapferkeit (1110a23): „Einiges erhält freilich kein Lob, wohl aber Verzeihung, wenn jemand wegen solcher Dinge etwas verkehrtes thut, welche die menschliche Natur übersteigen und die niemand ertragen kann.“

So hat die menschliche Natur neben allem Tüchtigen eine feste Schranke. Darin wie in allen Hauptzügen der angeführten Zeichnung erscheint A. durchaus als ein Sohn seines Volkes. Ein kräftiges Verlangen nach Glück, Lust am Leben und Schaffen, ein energisches Geltendmachen seiner selbst, eine Freude an Wettkampf und Sieg, ein starker Zug zur Gemeinschaft, mit dem allen aber ein Bewusstsein menschlicher Schwäche, das alles geht durch das ganze griechische Leben; Punkt für Punkt können wir jene Züge in dem ausgezeichneten Werke Leopold Schmidt's weiter entwickelt finden. In seinen Lehren von der Natur des Menschen hat der Philosoph nur zusammengefügt, was die soziale Umgebung ihm zuführte.

Dagegen erlangt das philosophische Urtheil eine Selbständigkeit, sobald das thatsächliche Verhalten der Menschen als Ganzes zur Erwägung kommt. Dass freilich der Denker über jenes nicht allzu günstig urtheilt, dass er die Zahl der Edlen klein, die der Gewöhnlichen und Gemeinen in grossem Uebergewicht findet, das bringt ihn nicht in Widerspruch mit der Ueberzeugung seines Volkes. Aber mit seinen philosophischen Begriffen schärft er das Problem ausserordentlich; fand die herkömmliche Meinung jene Unterschiede innerhalb der Gesellschaft, so stellt der Philosoph dem ganzen Durchschnittsleben ein eignes Ideal entgegen. Es wächst der wahrhaft Gute über alles hinaus, was das gewöhnliche Leben

bietet, es entwickelt sich ein prinzipieller Gegensatz zwischen der inhaltlich erfüllten und bei sich selbst befriedigten Vernunftthätigkeit und dem alltäglichen Thun und Treiben mit seinem gierigen Haschen nach äusseren Gütern. Dort eine männliche Selbständigkeit freier Gesinnung, hier ein Sichabhängigmachen von fremden Dingen. Dass aber jenes Höhere sich in Wirklichkeit nur sehr selten findet, dass die allgemeinen Verhältnisse nicht von Vernunft und wahrer Tüchtigkeit beherrscht sind, darüber hat A. gar keinen Zweifel. Durch die ganze Politik geht die Ueberzeugung, dass die Guten in jenem hohen Sinne der Zahl nach viel zu gering sind, um irgend als politischer Faktor aufzutreten, sie bleiben daher ganz im Hintergrunde der Betrachtung; ebenso behandelt die Ethik die ächte Freundschaft als eine höchst seltene Erscheinung. Wenn damit das Durchschnittstreiben einer Geringschätzung verfällt, so bleibt dem Denker ausser Zweifel, dass es irgendwelche Guten gibt, dass das Edle auch in unserm Kreise eine Verwirklichung findet. So wird vermieden, das Böse als schlechthin allgemein und damit zur menschlichen Natur gehörig zu setzen.

Worin die vorwaltende Ablenkung vom Guten ihren letzten Grund hat, hat Aristoteles nicht erörtert. Wohl aber ist klar, worin sie besteht. Treffen beim Menschen Vernunft und Sinnlichkeit zusammen und wäre es das Naturgemässe, das Thierische dem Göttlichen unterzuordnen, so herrscht im Grossen und Ganzen thatsächlich die niedere Seite; statt auf das Schöne und Gute der Vernunft geht das Streben der Menschen auf die Lust und den Nutzen, auf Geld, Ehre, sinnliche Genüsse. So wenig der Philosoph diese Güter ganz verwirft oder auch nur geringachtet, sie erhalten ihm einen rechten Wert und ein festes Mass erst in Verbindung mit der inhaltlich erfüllten und bei sich selbst wertvollen Vernunft; davon losgelöst und als Selbstzweck behandelt, geben sie nur ein scheinbares Glück. Von diesem Gegensatz des Vorwaltens des Geistigen oder des Sinnlichen, dem Gegensatz eines in sich selbst ruhenden und eines nach aussen gerichteten Handelns zieht sich ein scharfer Unterschied durch das ganze menschliche Dasein, und es zeigt die Menge Punkt für Punkt eine Verkehrung der rechten Art. Sie gibt in ihrem Streben nach äusseren Gütern, den

ἀγαθὰ περιμάχητα, der Selbstliebe eine verkehrte Richtung, sie will aus allen Verhältnissen vornehmlich Nutzen ziehen, überall lieber nehmen als geben; auch in der Freundschaft verhält sie sich lieber passiv als aktiv und vergisst leicht empfangene Wohlthaten. Einem geordneten und besonnenen Leben ist sie abgeneigt, in Gefahren ängstlich. Aber nichts charakterisirt mehr ihren Gegensatz zur Vernunft als die Masslosigkeit und Unersättlichkeit ihres Strebens. Eine solche entwickelt sich unvermeidlich, sobald die äusseren Güter nicht als Mittel für die Vernunftthätigkeit, sondern ihrer selbst willen begehrt werden, sobald der Mensch nicht mehr ein Leben mit edlem Inhalt (das εὖ ζῆν), sondern das blosse Leben (das ζῆν) erstrebt. In diesem Zuge der Unersättlichkeit aber steigert sich das Geringe und Gemeine zum Bösen und Ungerechten. So geisselt A. die Thorheit der Menge, welche ein Minimum innerer Tüchtigkeit für hinreichend erachtet, dagegen von Geld und Gut, von Macht und Ruhm nicht genug erhalten kann (Pol. 1323 a 38); er kommt so zu der bekannten Aeusserung (Pol. 1267 b 1): „Die Schlechtigkeit der Menschen ist unersättlich, und zuerst genügen ihnen die zwei Obolen; nachdem aber diese herkömmlich geworden, verlangen sie immer mehr, bis sie in's Grenzenlose kommen. Denn grenzenlos ist die Begier, deren Befriedigung die Menge lebt." Zu diesem unliebsamen Bilde kommt noch die Selbsttäuschung, dass die Menschen nach aussen hin das Gerechte und Schöne loben und sich selbst einbilden es zu wollen, während sie in Wahrheit auf das Vortheilhafte gerichtet sind (Eth. 1162 b 35, Rhet. 1399 a 29).

Bei solchem Urtheil über die Menge ist eine Behandlung ihrer von oben herab nicht verwunderlich. Da sie von dem Schönen und wahrhaft Angenehmen, das sie nicht gekostet, keinen Begriff hat, so lässt sich nicht durch Vernunftgründe zu ihr wirken, sie „gehorcht der Nothwendigkeit mehr als der Vernunft und den Strafen als dem Schönen" (Eth. 1180 a 4). Der Gemeine mit seinem Haschen nach (sinnlicher) Lust muss wie ein Lastthier durch Schmerz gebändigt werden (Eth. 1180 a 11). Bei so schweren moralischen Missständen ist alle optimistische Behandlung politischer Verhältnisse, im besondern alle Hoffnung ausgeschlossen, durch

Gütergemeinschaft oder durch Gleichmachung des Besitzes allen Streit unter den Menschen aufzuheben und einen moralischen Idealstand herbeizuführen. Denn solche äussere Umwandlungen könnten nur die Versuchungen beseitigen, welche aus dem Mangel nothwendiger Lebensbedürfnisse hervorgehen; in Wahrheit aber hat das schlimmste Böse seine Wurzel nicht in der Noth, sondern in dem Mehrhabenwollen, der unersättlichen Begier, „man wird nicht zum Tyrannen, bloss um keinen Frost zu leiden“ (Pol. 1267a14). Daher entsteht wo die Menschen etwas gemeinsam besitzen, mindestens eben soviel Streit als sonst. Aus solcher Lage zieht der Philosoph, ohne in eine Geringschätzung sozialer Reformen zu verfallen, die Maxime, dass vor allem von innen her an der Erziehung der Gemüther zu arbeiten sei, „man muss viel mehr die Begierden ausgleichen als den Besitz“ (Pol. 1266 b 29).

Aber es lässt sich daran zweifeln, ob bei der Untauglichkeit des Durchschnittsmenschen ein erfolgreiches Wirken dafür irgend möglich sei, um so mehr zweifeln, als Aristoteles jenen Stand des Zerfallens der Menschheit in eine verschwindende Minderzahl Tüchtiger und die grosse Mehrzahl Untüchtiger für dauernd erachtet und durchaus keine Hoffnung hat, dass im Verlauf einer geschichtlichen Entwicklung die Menge eine bessere innere Verfassung erreiche. Sind aber die Verhältnisse hinzunehmen, wie sie jetzt liegen, wie lässt sich im allgemeinen Leben, im Durchschnitt des Daseins irgendwelche Vernunft erwarten? Muss nicht A. mit seinen philosophischen Werthschätzungen in einen eben so schroffen Gegensatz zur menschlichen Wirklichkeit gerathen wie sein grosser Lehrer? Drängt ihn aber seine eigenthümliche Art zu einem freundlicheren Verhalten zu dieser Wirklichkeit und der Aufweisung einer Vernunft in ihr, wie kann er jenen Begriffen und Schätzungen treubleiben?

In Wahrheit hat eine gewisse Ausgleichung stattgefunden, im näheren Eingehen des Denkers auf den Reichthum der Erfahrung ist jenes summarische Entweder — Oder zu Gunsten einer Stufenfolge mit vermittelnden und versöhnenden Uebergängen abgeschwächt; ohne seine platonische Ueberzeugung im Kern aufzugeben, tritt Aristoteles der allgemeinen Auffassung menschlicher Dinge

erheblich näher. Zugleich gewinnt die Arbeit im menschlichen Kreise beträchtlich an Vernunft und Wert.

Für diese Aussöhnung mit der Wirklichkeit ist von grösstem Belang die Entdeckung von Unterschieden innerhalb der menschlichen Lage. Selbst im Kreise der Guten ist eine Abstufung, wenn auch nicht entwickelt, so doch angelegt. Ueber das Bild des Tüchtigen wächst hinaus der Grossgesinnte, der μεγαλόψυχος. Bedeutet die μεγαλοψυχία das Grosse in jeder Tugend, ist sie wie ein Schmuck (κόσμος) der Tugend, so besagt eben eine solche Auszeichnung, dass sie keine nothwendige Bedingung der Tugend ist, dass es auch eine Tugend gibt ohne μεγαλοψυχία. Bei aller Gleichheit der Grundrichtung ist ein Unterschied zwischen dem tüchtigen Mann und dem Helden unabweisbar, nicht jeder Gute braucht ein Held zu sein.

Bedeutsamer ist für das Bild der allgemeinen Lage, dass auf der anderen Seite eine Abgrenzung des eigentlich Bösen und Frevelhaften von dem Gewöhnlichen und Gemeinen erfolgt. Ihre seelische Grundlage hat diese Sonderung in dem erheblichen Unterschiede zwischen unvernünftigen Handlungen, die aus Zorn oder anderen Affekten, und denen, die mit voller Vorsätzlichkeit geschehen (Eth. 1135 b 19 ff.). Dort ist nur die Handlung schlecht, nicht aber schon der Mensch, hier dagegen scheint sein Wesen vom Bösen ergriffen. Wie der Philosoph in der Theorie vom Drama scharf zwischen verzeihlicher Schuld (ἁμαρτία) und eigentlicher Bosheit (μοχθηρία) unterscheidet, so thut er es auch in der Behandlung des wirklichen Lebens. Von der grossen Menge werden scharf abgesondert die völlig Schlechten und Frevelhaften (οἱ κομιδῇ φαῦλοι καὶ ἀνοσιουργοί), die welche schlechten Leidenschaften fröhnen, viel schlimmes gethan haben und als völlig unheilbar betrachtet werden müssen. Während bei der Freundschaft der Durchschnittsmensch Gewinn oder Genuss sucht, beruhen die flüchtigen Verbindungen der Bösen (πονηροί oder μοχθηροί) auf der Lust an der gegenseitigen Schlechtigkeit und dem Verlangen, im Verkehr mit anderen die eignen Schandthaten zeitweilig zu vergessen. Als besonders charakteristisch für eine solche elende Gemütsverfassung erscheint A. ein Mangel an Beständigkeit, ein unablässiges Wechseln

der Gefühle, ja eine innere Spaltung, in der der Mensch bald hierher, bald dorthin gezogen wird. In der eudemischen Ethik (1240 b 16) heisst es geradezu, der Böse sei nicht einer, sondern viele (οὐχ εἷς, ἀλλὰ πολλοί). Dieses Bild entspricht der Grundüberzeugung des Platonikers, welche in der Einfachheit und Unwandelbarkeit das Hauptkennzeichen des Guten sieht und das Bedürfniss der menschlichen Natur nach Veränderung als einen Beweis ihrer Unvollkommenheit erachtet. Ob mit jener Unstätigkeit und Zerrissenheit das Wesen des äussersten Bösen richtig bezeichnet ist, und ob jener Stand eigentlicher Bosheit zur aristotelischen Grundauffassung des Bösen passt, gehört nicht hierher. Im allgemeinen hat A. sich mit jenem niedersten moralischen Stande ausdrücklich wenig beschäftigt, nur das 9. Buch der Ethik bringt eine genaue Erörterung.

So viel aber hier unausgeführt und ungeklärt geblieben ist, die allgemeine Ansicht der menschlichen Lage wird durch jene Aussonderung des eigentlich Bösen erheblich verändert. Der Durchschnittsstand erscheint nun weit mehr als ein Stand verzeihlicher Schwäche denn eigentlicher Schlechtigkeit, und eben die Ausschliessung Unheilbarer zeigt den Glauben an eine gewisse Heilbarkeit der Uebrigen. Hier vermag die aristotelische Lehre einzusetzen, dass die Erziehung den noch nicht Guten, aber durch seine Vernunftanlage zum Guten Befähigten durch Gewöhnung an tüchtiges Handeln allmählig selbst tüchtig machen könne. So ergibt sich die Möglichkeit einer Entwicklung der Vernunft innerhalb der menschlichen Wirklichkeit. Der Durchschnitt erhält eine gewisse Mittelstellung zwischen den Guten und den Schlechten, ähnlich wie Aristoteles auf politischem Gebiet zunächst den Gegensatz von reich und arm entwickelt, dann aber die ganz Armen in eine besondere Klasse zusammenfasst und zwischen ihnen und den Reichen einen Mittelstand anerkennt. Aber auf moralischem Gebiet ist bei der grösseren Schärfe der Gegensätze eine derartige Mittelstellung der Menge wenig zur Entwicklung gekommen. Wenn im 7. Buch der Ethik prinzipiell das Verhalten der Menge als zwischen Lob und Tadel in der Mitte befindlich gilt und demgemäss was darüber hinausgeht, Lob, was dahinter zurückbleibt, Tadel erhält (s. z. B.

1152a25: ἔστι δ᾽ ἀκρασία καὶ ἐγκράτεια περὶ τὸ ὑπερβάλλον τῆς τῶν πολλῶν ἕξεως· ὁ μὲν γὰρ ἐμμένει μᾶλλον ὁ δ᾽ ἧττον τῆς τῶν πλείστων δυνάμεως), so schreitet eine derartige moralische Mittelstellung der Menge über die sonstigen Aeusserungen des Philosophen nach dieser Richtung so erheblich hinaus, dass wir in ihr einen Gegengrund gegen den rein aristotelischen Ursprung dieses Buches oder doch der betreffenden Abschnitte erblicken müssen.

Aber wenn so die Menge einigermassen in die Mitte gerückt ist, bei ihr selbst erfolgt eine weitere Differenzirung in einen edleren und einen unedleren Theil. Aristoteles ist in Uebereinstimmung mit der allgemeinen Ueberzeugung wie mit Plato, wenn er einen scharfen Unterschied macht zwischen einem Handeln der Ehre und des Gewinnes halber, und wenn er darnach eine weitere Sonderung der Menschen vollzieht. Dass beide Güter sich in Einem Streben nicht vereinen lassen, gilt ihm als ausgemacht, es ist unmöglich, vom Gemeinwesen zugleich Ehre und Vortheil zu erlangen (Eth. 1163 b 8). Welches von beiden aber das Höhere sei, darüber ist kein Zweifel möglich. Wenn A. von der unersättlichen Gier der Menschen redet, so denkt er vornehmlich an das Verlangen nach Reichthum, welches durch das Aufkommen des Geldes eine gefährliche Nahrung gefunden hat. Die Ehre hingegen wird nicht nur ausdrücklich als das höchste der äusseren Güter bezeichnet, sondern als „Kampfpreis der Tugend“ steht sie mit der inneren Tüchtigkeit in einem besonders engen Zusammenhang. Denn bei rechter Fassung liegt dem Streben nach Ehre der Trieb zu Grunde, die Ueberzeugung des Menschen von der eignen Tüchtigkeit durch die Schätzung der andern zu befestigen; das aber muss in einem Lebensbilde, das die menschliche Gemeinschaft und das Verhältniss zu ihr so hoch hält, ausserordentlich viel bedeuten. Allerdings bleibt zwischen dem wahrhaft Guten und dem Ehrliebenden des Alltagslebens der Unterschied, dass jener die Ehre nur im Anschluss und nach Mass der Tugend, diese aber sie als Selbstzweck erstrebt. Aber gemeinsam bleibt eine Erhebung über das Niedere, die Richtung auf ein bedeutendes Handeln. So kommen ohne Zweifel die Ehrliebenden den Guten am nächsten, sie erscheinen innerhalb der menschlichen Verhältnisse den Anderen gegenüber selbst als

die Tüchtigen. Freilich bilden sie in diesen Verhältnissen wiederum die Minderzahl, während die Mehrzahl dem Vortheil huldigt. Aber sie sind nicht eine solche Ausnahme wie die strengen Sinnes Guten, sie werden im besondern ein politischer Faktor und bewirken damit eine Erhöhung der Gesammtlage. Aristoteles verweilt nicht selten bei diesem Gegensatz vornehmer und niedriger Denkart und zeigt, wie er sich, auch bei äusserer Gleichheit des Handelns, durch alle Verhältnisse zieht. Die niedere Denkart sucht z. B. die politische Macht der damit verbundenen Vortheile wegen (Pol. 1333b17: ὅτι πολλὴ χορηγία γίνεται τῶν εὐτυχημάτων); auch die Ehre selbst erstrebt die Menge nicht als Selbstzweck, sondern weil sie von den Ehrenden Vortheile zu erlangen hofft (Eth. 1159 a 19), und freut sich ihrer wegen der Aussicht auf Gewinn. — Die beiden Hauptmotive des Handelns sind nach A. zugleich die Hauptantriebe zum Bösen; „das meiste vorsätzliche Unrecht geschieht aus Ehrliebe und aus Geldliebe“ (Pol. 1271 a 17); auch die Eintheilung des Unrechts in das aus Uebermuth (ὕβρις) und List (κακουργία) steht mit jenem Gegensatz in unverkennbarem Zusammenhange.

Durch alle diese Unterscheidungen ist das Bild menschlichen Wesens gegen den anfänglichen Entwurf erheblich verfeinert. Statt des schroffen Gegensatzes der Vernünftigen und Unvernünftigen haben wir jetzt eine Stufenfolge von nicht weniger als fünf Gliedern. Die äussersten Enden bilden der Held und der Frevler, dem Tüchtigen nähert sich der, welcher die Ehre liebt, aber sie nicht wie jener an die Tugend bindet. Dem Schlechten hingegen nähert sich der Gewinnsüchtige, namentlich in der Unersättlichkeit seines Verlangens, ohne dass er aber damit in eigentliche Bosheit zu verfallen braucht. Diese Festhaltung abgegrenzter Stufen auch in dem Streben, der Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit gerecht zu werden, ist für den antiken Denker charakteristisch. Auch der Hauptunterschied vernünftiger und niederer Lebensführung wird keineswegs aufgehoben. Wenn bei dem Gut der Ehre die höhere und die niedere Art des Handelns so zusammentreffen, dass sie äusserlich kaum unterscheidbar sind, so bleibt doch der Gegensatz der Gesinnung unangetastet.

Neben dem Gegensatz von Ehre und Gewinn entwickelt

Aristoteles bei der Behandlung rein menschlicher Verhältnisse, besonders bei der Freundschaft, eine andere, einigermassen verwandte Scheidung. Das Angenehme und das Nützliche, das im allgemeinsten Bilde menschlichen Handelns Hand in Hand ging, tritt bei näherer Betrachtung auseinander, als verschiedenartig zeigt sich ein Handeln wegen des unmittelbaren Genusses, der Annehmlichkeit, und eins wegen der Mittel des Lebens, des Vortheils. Daraus entwickeln sich zwei Typen persönlicher Verhältnisse und allgemeinen Benehmens, einerseits eine ursprünglichere, jugendlichere, andererseits eine berechnende, greisenhafte Art. So sehr beides hinter der ächten Lebensführung zurückbleibt, die Lust ist ein edleres Motiv als der Nutzen; eine Freundschaft aus Wohlgefallen an einander kann ganz wohl eine dauerhafte werden. Thatsächlich hat der Nutzen über die Menschen eine grössere Kraft als die Lust.

Die Unterscheidung des Strebens nach Ehre und nach Gewinn erhält bei A. eine besondere Bedeutung für das Staatsleben, indem sie zum Gegensatz der höheren und der niederen Stände in eine unverkennbare Beziehung tritt. Jene scheinen vornehmlich durch die Ehre, diese durch den Gewinn bewegt. Natürlich kann solche Behauptung mit ihrer Verwandlung ethischer Gegensätze in soziale nur für den Durchschnitt der Verhältnisse gemeint sein. Dass sie aber auch in solcher Einschränkung nicht als unbillig und unwahr empfunden wurde, dahin wirkt bei A. die ausserordentliche Bedeutung des thatsächlichen Handelns und damit der sozialen Lebensstellung. Ohne ein gewisses Niveau materieller Unabhängigkeit scheint ihm die Ausbildung und Behauptung der Tüchtigkeit unmöglich; durchgängig lässt er der Beschäftigungsweise ein bestimmtes moralisches Verhalten, der Lebenslage eine eigenthümliche Gemütsart entsprechen. Eine Unabhängigkeit der Individuen von der äusseren Stellung kommt nirgends zur ausdrücklichen Entwicklung. So spielt moralisches und politisches mannigfach in einander über; oft ist kaum zu ersehen, ob der Philosoph unter der Menge die niederen Stände oder in strengerem Sinn alle ausserhalb der Vernunftthätigkeit Befindlichen versteht.

Mit dem Ganzen erhalten wir ein aristokratisches Staatsideal; an die Menge scheinen Gesetz und Ordnung als überlegene Gewalten

zu kommen; ein schroffer Gegensatz der Menschen wird vorausgesetzt, wo es als eine Hauptaufgabe der Staatskunst gilt, die Gutgearteten am Voraushaben-Wollen, die Schlechten am Können zu verhindern (Pol. 1267 b 6).

Aber bei allem Beharren dieses Unterschiedes drängt es den Denker dazu, eine allumfassende Gemeinschaft des Handelns herzustellen und zugleich eine dem Ganzen innewohnende Vernunft aufzuweisen. Er erreicht dies Ziel mit Hülfe der Lehre der Summirung der Vernunft im politischen und gesellschaftlichen Zusammenleben. Die Einzelnen aus der Menge stehen unzweifelhaft zurück hinter den Tüchtigen, aber wenn sie zusammentreten, werden sie wie Eine Persönlichkeit, es kann sich das Gute von ihnen allen verbinden, und daher das Ganze auch den hervorragendsten Individuen moralisch wie intellektuell überlegen werden. Näher stellt sich das so dar, dass „alle vereinigt (συνελθόντες) eine richtige Empfindung haben und mit den Besseren gemischt den Staat fördern, wie die nichtlautere Speise zusammen mit der lauteren (zusatzlosen) das Ganze nützlicher macht als dieses wenige. Allein für sich aber ist der Einzelne unfähig zur Entscheidung“ (Pol. 1281 b 34). Weiter unterstützt wird solche Schätzung der Gesammtheit durch Aristoteles' Meinung, die Menge sei weniger dem Zorn und anderen Affekten unterworfen, daher vor Fehlgriffen sicherer, als ein Einzelner, eine für einen im 4. Jahrhundert zu Athen lebenden Denker schwer verständliche Behauptung.

So ergibt sich ein weites Entgegenkommen gegen ein demokratisches Staatsideal. Aber zwischen der aristotelischen Theorie vom Volk und modernen, etwa der eines Rousseau, bleibt ein weiter Abstand. A. denkt immer an die Glieder einer festen politischen Ordnung, an eine bestimmt geartete Bürgerschaft. Von solcher Bürgerschaft aber schliesst seine eigne Theorie so viele als minderwertig aus, dass die Demokratie selbst zu einer Art Aristokratie wird. Ferner aber verschwinden ihm in der Menge keineswegs die Unterschiede Höherer und Niederer, das günstige Endergebniss ist mehr Folge einer glücklichen Mischung der verschiedenen Elemente als einer Gleichmachung aller.

Aber auch so bleibt es merkwürdig genug, dass der Denker,

welcher von einem Gegensatz zwischen der ächten Tüchtigkeit und dem Durchschnittsstande der Menschen ausging, und dem auch bei milderer Fassung die Menschheit in eine höhere und eine niedere Stufe auseinanderfiel, schliesslich bei der Summirung der Vernunft im Volksganzen anlangt. Ohne Zweifel kommt in der Politik, bei allem Beharren der Grundanschauung, eine günstige Auffassung menschlicher Dinge kräftiger zur Entwicklung als in der Ethik; im Staate gelangt ihm die Vernunft zu einer sicheren Verkörperung, und es erstreckt sich wenn auch nicht die höchste, so doch eine gewisse Tüchtigkeit über weite Kreise. Verschiedene Gründe wirken zu solchem Ergebniss zusammen. Ueberhaupt mildert sich bei Aristoteles die Schärfe der Begriffe und die Schroffheit der Gegensätze, je mehr sich die Betrachtung dem Reichthum der Wirklichkeit nähert; der Würdigung des Staatslebens musste dabei die Ueberzeugung von der Begründung der menschlichen Gemeinschaft in der Vernunft besonders förderlich sein. Und endlich stützt sich die Anerkennung auch der Breite des Daseins auf eine Ueberzeugung, die A. überall bekennt, die, dass „alles von Natur etwas göttliches hat“, dass namentlich im Streben eines jeden Menschen, selbst des schlechten, über sein eignes Wissen und Wollen hinaus ein Zug zum Guten wirkt. So konnte bei letzter Wertschätzung auch in dem Niedern eine Richtung auf das Höhere anerkannt und in jenem nicht sowohl das Zurückbleiben als die Annäherung empfunden werden. Demnach hat es tiefere Gründe im Ganzen der aristotelischen Lehre, wenn der Philosoph das Volk hochschätzt, in den allgemeinen Einrichtungen und überkommenen Sitten einen Wahrheitsgehalt sucht und seine eigne Ansicht gern dadurch unterstützt. Der Glaube an die Vernunft in der Gesellschaft ruht auf dem Glauben an eine alle Wirklichkeit durchdringende und auf das Ziel der Vernunft richtende Natur. So kehrt die Zeichnung des Menschen, wie sie von der Natur begann, schliesslich wieder zur Natur zurück. Nur ist auf dem Wege der Begriff der Natur selbst vertieft, aus einer fertiggegebenen Wirklichkeit ist sie ein mit überlegener Kraft heranbildendes Prinzip geworden.

Aristoteles' Bild des Menschen bietet Angriffpunkte in Hülle und Fülle. Seine Stärke liegt viel mehr in einer mittleren Durch-

sicht der Wirklichkeit, als dass die letzten Tiefen ermessen und die ganze Schwere der Probleme gewürdigt würde. Der Mittelpunkt der Erörterung ist die Ueberwindung eines Widerspruches, der sich in Wahrheit höchstens mildern lässt. Die Unmöglichkeit eines immanenten Idealismus, d. h. einer unmittelbaren Verbindung idealer Werte und empirischer Thatsachen, zeigt sich auch hier augenscheinlich. Aber trotz alles Schwankens behält jenes Bild eine eigenthümliche Grösse. In hervorragender Weise kommen ihm die Vorzüge aristotelischer Art zu Gute: Klarheit und Sachlichkeit, Umsicht und feine Beobachtung, Wahrhaftigkeit der Empfindung und ein ruhigeres Verhältniss zur umgebenden Welt. Wie immer es aber mit Fehlern und Vorzügen stehe, in dem Bilde kommt Aristoteles in dem Ganzen seiner Art zur deutlichen Erscheinung; das genügt, um ihm ein wissenschaftliches Interesse zu sichern.

Dieselben Grundzüge, nur minder ausgeführt, zeigt Aristoteles' Ueberzeugung vom intellektuellen Stande der Menschheit. Ein Vertrauen auf eine gute Naturanlage, eine Geringschätzung des thatsächlichen Verhaltens der Einzelnen, eine gewisse Ausgleichung im gesellschaftlichen Zusammenleben. Von Natur scheint das Wahre und Gerechte stärker als sein Gegentheil (Rhet. 1355 a 21), ja es heisst, dass die Menschen von Natur genügend für die Wahrheit ausgestattet sind und ihrer meist theilhaftig werden (Rhet. 1355 a 15). Aber wie das Leben die Einzelnen zeigt, haben sie freilich alle eine gewisse Lust am Erkennen, sonst aber verfällt ihr Benehmen fast durchgängig dem Tadel des Philosophen, wie namentlich in der Ethik hervortritt. Die Menge, so heisst es, vermag nicht zu unterscheiden, sie urtheilt nur nach den Aussendingen, für die allein sie Sinn hat, sie staunt blind an, die etwas behaupten was ihre Begriffe übersteigt, sie flüchtet sich zu blossen Lehren, wo alles auf die That ankommt. Dazu befindet sie sich, wie wir sahen, in einer völligen Selbsttäuschung über die Beweggründe ihres Strebens. So entsteht zwischen dem Philosophen und der übrigen Menschheit zunächst eine schroffe Kluft. Gemildert wird diese freilich durch die Stufe der Gebildeten und Einsichtigen (χαρίεντες, πεπαιδευμένοι, σοφοί), und es erhält damit auch das allgemeine Leben eine grössere Intelligenz. Aber jene bilden

natürlich die Minderzahl gegenüber der Menge. Eine Heranziehung aller wird erst durch die vorhin erörterte Summirung der Vernunft im Zusammensein erreicht. Denn jene erstreckt sich nach Aristoteles' Ueberzeugung auch auf die Intelligenz. So rechtfertigt sich seine Hochschätzung des allgemeinen Urtheils und der öffentlichen Meinung, der Erfahrungsweisheit des Volkes, wie sie z. B. in den Sprichwörtern zur Erscheinung kommt. Auch hier findet er von den Höhen des Begriffes einen Weg zur umgebenden Wirklichkeit.

Aehnlich steht es endlich, um auch dies kurz zu erwähnen, mit dem ästhetischen Urtheil der Menschen. Auch dabei eine scharfe Unterscheidung einer zwiefachen Art des Zuschauers: hier ein edles und gebildetes, dort ein rohes, aus den niedersten Klassen zusammengesetztes Publikum (Pol. 1342 a 19ff.); ferner die Ueberzeugung von dem Ueberwiegen der letzteren Elemente und einem ungünstigen Einflusse des Durchschnittspublikums auf die schaffende Kunst; daher die Forderung, der ächte Künstler solle nicht auf den Beifall des Zuschauers, sondern auf die Sache sein Streben richten. Andererseits aber auch hier die Lehre von der Summirung der Vernunft und daher die Meinung, dass die Menge als Ganzes die musikalischen wie die dichterischen Kunstwerke richtiger beurtheile (s. Pol. 1281 b 8: *καὶ κρίνουσιν ἄμεινον οἱ πολλοὶ καὶ τὰ τῆς μουσικῆς ἔργα καὶ τὰ τῶν ποιητῶν· ἄλλοι γὰρ ἄλλο τι μόριον, πάντα δὲ πάντες*). So gehen dieselben Grundanschauungen durch die verschiedenen Gebiete.

Von den Urtheilen des Philosophen über den Menschen ist hier nur herangezogen, was vom Menschen als Menschen behauptet wurde. Daneben könnte auch die besondere Lage der Zeit zur Erwägung kommen, die Art, wie A. über seine Zeitgenossen im Vergleich zu ihren Vorgängern urtheilt, und zwar in moralischer, intellektueller und ästhetischer Hinsicht. Die allgemeinen Umrisse könnten durch solche Beziehung zur Zeitlage mehrfach eine lebendigere Ausführung erhalten. Aber die Sache dürfte hier zu weit führen, und so sei zunächst mit jenen Umrissen abgeschlossen.

XXVII.

Damascius. — Son traité des premiers principes.

Par

Ch. Em. Ruelle à Paris.

III. — Importance de l'ouvrage.

Le philosophe Damascius, suivant une remarque éminemment suggestive de notre maître Ernest Renan, tient une place dans la transition des doctrines néoplatoniciennes à celles des Arabes et de la scolastique occidentale. Cette remarque mérite d'être rapportée. „On peut dire que l'origine de la philosophie arabe aussi bien que de la scolastique doit être cherchée dans le mouvement qui porte la seconde génération de l'Ecole d'Alexandrie vers le péripatétisme[1]). Porphyre est déjà plutôt péripatéticien que platonicien, et ce n'est pas sans raison que l'orient et le moyen âge l'ont envisagé comme l'introducteur nécessaire à l'encyclopédie philosophique. Porphyre a posé la première pierre de la philosophie arabe et de la scolastique. Maxime, le maître de Julien, Proclus, Damascius sont presque des péripatéticiens[2]). Dans l'école d'Ammonius fils d'Hermias, Aristote prend définitivement la première place, et dépossède Platon. Les commentateurs Thémistius, Syrianus, David l'Arménien, Simplicius, Jean Philopon signalent

---

[1]) Nous insérerons cette réserve que le mouvement signalé par le savant académicien n'enlève pas aux successeurs de Plotin leur caractère d'exégètes de Platon, mais qu'ils tendent pour la plupart à fondre les systèmes des philosophie platonicienne, aristotélique et orientale. Leur rôle, tout le monde s'accorde sur ce point, est essentiellement éclectique.

[2]) Cf. Ravaisson, Essai sur la métaphysique d'Aristote, t. II, p. 540: Vacherot, Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie, t. II, p. 7.

l'avènement du péripatétisme à la domination universelle. Là est le moment décisif où l'autorité philosophique se constitue pour plus de dix siècles“ [3]).

Le περὶ ἀρχῶν de Damascius est un des textes philosophiques qui, du XV[e] siècle au XVII[e], a été le plus souvent compilé. Henry Dodwell, Jean Fell, J. G. Thomson, Thomas Burges, F. G. Sturz, Iriarte, Ansse de Villoison, Clavier. O. Müller, Em. Egger ont exprimé, les uns l'intention de publier ce texte, les autres le désir de voir exécuter cette publication [4]). M. Guigniaut, par son initiative si autorisée, nous a déterminé à la compléter. L'éditeur de la première partie, Joseph Kopp, le digne disciple de Creuzer, espérait la faire suivre de la seconde. Quel intérêt trouvaient les philosophes et les philologues dans ces pages si subtiles? Quel fruit pouvons-nous en tirer?

Outre l'examen du Parménide qui fait le fond du περὶ ἀρχῶν, Damascius nous a conservé le souvenir sinon la reproduction textuelle des opinions consignées dans des traités philosophiques qui pour la plupart ne nous sont pas parvenus. Proclus, postérieurement à la rédaction de son Commentaire, a composé un ouvrage, la Théologie platonique, où le Parménide est souvent illustré d'une exégèse concurremment avec d'autres dialogues. Notre auteur s'y réfère souvent, bien qu'il ne le nomme qu'une fois. Tantôt il adopte l'interprétation de son devancier, tantôt il la discute et la combat. L'ouvrage nous est parvenu mutilé, ce qui augmente le prix de ces références.

Le commentaire de Proclus sur le Parménide, dans l'état où les manuscrits nous l'ont conservé, ne porte que sur les pages 126 à 142 du texte platonique; mais plusieurs passages du περὶ ἀρχῶν et du commentaire lui-même permettent d'affirmer que

---

[3]) E. Renan, Averroès et l'Averroïsme, 3e éd. 1867, p. 92.

[4]) Le philosophe Damascius, p. 81, où j'ai développé cet historique et relevé en outre les nombreux emprunts que l'érudition a faits au texte encore inédit. Il faut y comprendre en outre les nombreux extraits publiés depuis, en 1864, par Victor Cousin, et par Otto Kern dans sa dissertation inaugurale De Orphei, Epimenidis, Pherecydis Theogoniis quaestiones criticae, Berolini, 1888, passim.

Proclus avait poursuivi son œuvre jusqu'à la fin du dialogue; et ce n'est pas là un des moindres profits à retirer de la publication complémentaire de Damascius que les assertions de Proclus visées dans cette partie du Traité des premiers principes[5]). De plus les études de Proclus sur Plotin y sont mentionnées une fois.

Un autre néoplatonicien non moins important, dont l'exégèse platonique ne s'est conservée que dans l'ouvrage de Damascius, c'est Jamblique, auteur lui aussi d'un commentaire sur le Parménide, cité expressément par Syrianus[6]). Lorsque Jamblique et Proclus sont en désaccord, c'est généralement l'opinion du premier qu'adopte notre auteur. Simplicius en a fait la remarque[7]).

Trois fragments d'Eudème le péripatéticien, rapportés à la fin de la partie publiée par Kopp, sont précieux pour l'étude de la Théogonie, bien que Damascius en conteste l'exactitude.

Le nom de Porphyre figure trois fois dans le traité de Damascius. Seraient-ce des renvois à son traité περὶ ἀρχῶν, cité par Proclus?[8]) Il est probable que c'est aussi ce philosophe qui est désigné (Marcianus A, f. 188 r.) par la qualification ὁ πρεσβύτης. Telle était du moins l'opinion de Th. Gale[9]).

Damascius nomme encore Acusilaüs, Amelius, Anaxagore, Aristote, Asclépiade, Epiménide, Linus, Lycophron, Marinus, Phérécyde de Syra, Philolaüs, Plutarque d'Athènes, Protagoras[10]), Speusippe, Straton et Syrianus.

En somme, l'ouvrage complet de Damascius augmenterait d'une

---

[5]) Nous pourrions appliquer à notre auteur la réflexion que fait Creuzer en abordant la 14e leçon du commentaire d'Olympiodore sur le premier Alcibiade, avec laquelle commence un texte qui correspond à la partie disparue du commentaire que Proclus a écrit sur le même dialogue (Platon. I Alcib. p. 116a): „Eo acceptiora esse debent nobis haec posteriora disputata Olympiodori.“

[6]) In Metaphys., fol. 29 b.

[7]) In Phys., fin du livre IV.

[8]) Théol. platon. I, XI, p. 27.

[9]) Ab his philosophis, Juliano, Themistio, Damascio, Jamblicho saepe, honoris gratia, πρεσβύτης κύριος appellatur Porphyrius. (Jambl. de Mysteriis, annot. p. 202 b.)

[10]) Peut-être d'après son Traité des vertus, mentionné par Diogène Laërce (de Vitis philosophorum, IX, 55).

centaine d'articles un supplément aux „Fragmenta philosophorum graecorum" de Mullach, sans compter les mentions des écrivains qu'il appelle Chaldéens, Babyloniens, Phéniciens, Egyptiens, Héliopolitains, Pythagoriciens, Helléniques, Phrygiens, Perses, et les Mages.

L'interprétation théologique du Parménide était de tradition dans les écoles néoplatoniciennes, ce qui n'a rien de surprenant puis qu'ils partaient de ce principe que l'un c'est Dieu[11]). Marinus seul fait exception: il ne voulait voir dans ce dialogue qu'un exposé purement philosophique de la théorie des idées[12]). Damascius n'a pas dérogé à la tradition antérieure. De là, dans son livre, une multitude de notions sur la théogonie orphique et chaldéenne. Jules Simon écrivait en 1839 dans la préface de sa thèse doctorale intitulée Un commentaire de Proclus sur le Timée (p. 10): „Outre l'histoire et la philosophie, on peut chercher dans un commentaire Alexandrin des lumières sur un troisième point qui ne le cède aux deux autres ni en importance ni surtout en obscurité; ce sont les explications théologiques"[13]). Cette observation s'applique particulièrement à Damascius qui, venant après les principaux maîtres de l'Ecole, tantôt nous fait profiter de leur enseignement qu'il nous révèle, tantôt a la prétention de le rectifier. De plus, il est pour ainsi dire le seul philosophe grec profane dont il nous soit resté un ouvrage ex professo sur les Principes, de même qu'Origène est le seul chrétien dont nous puissions lire un traité portant le même titre. Ce traité, on le conçoit de reste, est une œuvre purement théologique[14]).

---

[11]) Proclus in Parm. t. VI, p. 86: τὸ ἕν, ἡ πηγὴ θεότητος πάσης, ὅ ἐστιν αὐτὸ θεός. Cp. Damascius, π. ἀ., f. 57 r (p. 122 Kopp).

[12]) Damascius (Vie d'Isidore, dans Photius cod. 142, p. 571 Höschel).

[13]) Du reste l'intrusion des idées religieuses dans la philosophie date de fort loin. „La tendance nouvelle de la théologie grecque se montre pour la première fois, écrit Vacherot, dans un pythagoricien du premier siècle de l'ère chrétienne, Moderatus de Gades, qui cherchait à fondre en une seule doctrine le pythagorisme et le platonisme." (Hist. critiq. de l'Ecole d'Alexandrie, t. III, p. 309.)

[14]) Le περὶ ἀρχῶν d'Origène ne nous est parvenu en majeure partie que dans la traduction latine de Rufin. Il est divisé en quatre parties: 1. Sur

IV. Rapports du περὶ ἀρχῶν avec d'autres ouvrages analogues.

En adoptant, pour la première partie de l'ouvrage de Damascius, la division en chapitres introduite par Kopp et en continuant cette division pour la seconde partie, nous avons établi, dans notre édition, un index détaillé des chapitres. Cet index constitue un sommaire analytique général, qui ne peut guère être réduit aux proportions nécessairement limitées de cet article sans tomber dans le vague et sans risquer de donner une fausse idée de la subtilité des distinctions de notre auteur. Je me contenterais donc, sur le contenu de l'ouvrage, des indications données plus haut, si je pouvais résister à la tentation d'insérer ici la traduction littérale d'un fragment de Jean Laurentius Lydus (De mensibus, 1, 15), qui me paraît résumer assez bien toute la partie du περὶ ἀρχῶν comprise entre les chapitres 52 et 396, c'est-à-dire celle qui, composée à la fois de chapitres édités et d'inédits, suit la reconnaissance des trois premiers principes, (l'un, père de la trinité intelligible; l'un-plusieurs; l'unifié = τὸ ἡνωμένον), et qui précède l'examen des sept dernières hypothèses du Parménide.

„La décade est un nombre complet, d'où il suit qu'elle est appelée parfaite, comme renfermant toutes les espèces (ou idées) des autres nombres, rapports, proportions et consonnances. La règle existant dans tous les êtres, c'est la décade, caractérisant toutes choses, délimitant en particulier l'indéfini qui est dans chaque (être), et possédant la faculté de réunir, de rassembler et de parfaire tout ce que contiennent la nature intelligible et la nature sublunaire. Car c'est dans ce sens que Parménide (ou le Parménide, ou encore un commentaire sur le Parménide) nous présente au premier rang les intelligibles (cf. Damascius, chap. 52 à 190); — au second rang les êtres qui sont dans les nombres (chap. 191 à 239); — au troisième les êtres compréhensifs (τὰ συνεκτικά, chap. 240 à 251); — au quatrième les êtres perfecteurs (τὰ τελεσιουργά, chap. 252 à 263); — au cinquième, les êtres

le Père, le Fils et le St. Esprit: II. Sur le monde et les créatures; III. Sur le libre arbitre; IV. Sur la manière de lire et d'entendre l'Ecriture.

diviseurs (τὰ διαιρετικά, chap. 264 à 282); — au sixième, les êtres générateurs de la vie (τὰ ζωογονικά. chap. 283 à 300); — au septième, les êtres démiurgiques (chap. 301 à 337): — au huitième, les assimilatifs (ἀφομοιωτικά, chap. 338 à 350); — au neuvième, les absolus (ἀπόλυτα, chap. 351 à 377); et au dixième, les mondains (τὰ ἔγκοσμα dans Lydus: περὶ τῆς ἐσχάτης διακοσμήσεως dans Damascius, chap. 378 à 396)." Ne semble-t-il pas que Lydus reproduit en ces quelques lignes le plan adopté par Damascius, et ne nous est il pas permis de trouver là un nouvel argument pour démontrer l'unité du texte chez notre auteur?

On va voir qu'un siècle environ avant Lydus, le même plan avait été suivi en grande partie dans la Théologie platonique de Proclus. Il y a lieu de croire qu'il fut l'œuvre de son maître Syrianus, lequel semble avoir importé l'élément théologique dans l'exegèse du Parménide, quoique Plotin montre déjà en plusieurs endroits de ses Ennéades la nature divine de l'un.

Je ne crois pas davantage devoir insister sur les nombreux rapprochements qu'il y a lieu de faire entre le περὶ ἀρχῶν et le Commentaire de Proclus sur le Parménide, et que nous nous sommes attachés à faire ressortir dans notre édition. Il s'agit là en effet d'un rapport déjà bien connu et facile à pressentir.

Mais l'Institution théologique du même Proclus et sa Théologie platonique ont été mis à contribution par Damascius. Le premier de ces traités se compose de 211 articles, qui sont autant de formules résumant les opinions de Platon et de Plotin sur l'un, le premier bien, la cause, le principe immuable et mobile par soi-même, l'essence, l'intellect, le non-participable, le parfait, l'éternel et le temps, le tout et les parties, l'infini, les attributs de la divinité, l'intellect participable et non-participable, les âmes divines et partielles. Cet aperçu sommaire à rapprocher de notre index des chapitres de Damascius suffit pour indiquer à quelles intéressantes comparaisons donnerait lieu la lecture de l'Institution théologique faite parallèlement avec celle du περὶ ἀρχῶν. Il en est de même de la Théologie platonique comme on va pouvoir en juger par la mention analytique des parties de ce livre où Proclus vise le Parménide.

Livre I. chapitre 4. Processus de l'être vers l'un. — 9. Objet du Parménide. — 10. Les neuf hypothèses du Parménide. — 11. Trois de ces hypothèses concernent 1° l'un, 2° les êtres essentiels et l'unité qui participe de ces êtres, 3° l'âme.

II, 4. L'un posé comme principe. — 11. Le tout et les parties dans la seconde hypothèse. L'un au dessus de toutes choses.

III, 1 à 6. Pluralité des dieux. — 12. Sur la première trinité intelligible (la limite, l'infini, le mixte). — 13. Sur la seconde trinité intelligible (l'un, la divinité, l'existence). La puissance. L'être, c'est à dire la vie intelligible. — 17. Sur la classe suprême ou première classe des intelligibles. Immanence de l'éternité, opposée à la mobilité du temps quant au nombre. — 18—20. Les trois classes intelligibles suivant le Timée: la vie absolue (αὐτοζῷον), l'éternité, l'être. — Suivant le Philèbe: la limite, l'infini, l'élément mixte (ἐξ ἀμφοῖν). — Suivant le Sophiste: l'un-être, la totalité, l'universalité (τὸ πᾶν). Proclus ajoute que cette dernière classification sert d'initiation préliminaire (προτέλεια) aux mystères du Parménide. — 21 et suivants. Proclus rappelle qu'il a donné une explication littérale du Parménide dans son commentaire sur ce dialogue et qu'il va reprendre le même sujet en s'attachant à la doctrine théologique de son maître (Syrianus). La première trinité des intelligibles sera l'un, la puissance, l'être; le premier, producteur, le troisième, produit, la seconde, dépendante de l'un, mais conjointe à l'être. A l'un se rapporte la participation la plus élémentaire, celle de l'être, d'où résulte l'un-être. L'un et l'être en participant l'un de l'autre, se divisent mutuellement. La seconde trinité comprend la totalité, la puissance, l'un-être, qui se compose de l'un-être proprement dit et de l'être-un. La troisième, la pluralité infinie, la totalité, l'éternité. La notion des genres divins (dieux, démons et anges) est connue suivant l'un-être; celle de ce qui vient après les dieux (êtres mortels), suivant l'être.

IV, 27. Passage des classes intelligibles aux classes intelligibles-intellectuelles. Examen comparé de ces deux sortes de classes. Trois trinités dans la classe des intelligibles-intellectuels: la première rassemble (συναγωγός); la seconde est compréhensive (συνεκτική); la troisième est perfectrice (τελεσιουργός). Dans le nombre on consi-

dère l'un distinct de l'être, la diversité, l'être. — 35. Dans la trinité moyenne, on distingue l'un, le tout, le limité; dans la troisième trinité, le fait de tenir le dernier rang, le parfait, la forme (σχῆμα). Considérations théologiques d'après Platon „et d'autres théologiens".

V, 1. Troisième groupe des dieux: classe intellectuelle, consécutive aux précédentes, mais couronnant les processus totaux des êtres divins, retournant au principe et complétant le cercle des classes primordiales et intégrales. Elevons, dit Proclus, l'intellect qui est en nous jusqu'à l'intellect non-participable et divin. — 36. Première classe intellectuelle: le premier père, le dieu immaculé (ἄχραντος) et, engendrée par lui, la pluralité intelligible. La seconde classe comprend l'un mobile et stationnaire; la troisième, la communauté de l'un avec les autres, l'un différent des autres et identique aux autres, la pluralité des causes, toutes les monades des dieux, l'un identique à lui-même.

VI, 1—4. Sur les dieux assimilatifs (ἀφομοιωτικοί). Le Parménide a nommé cette classe la pluralité infinie, comme produisant tous les genres des êtres. Multiplicité, dans l'univers, des (dieux) souverains, des anges, des démons, des héros, des âmes particulières, des genres d'animaux mortels, des diverses plantes, pourvus tous de ressemblances tantôt apparentes, tantôt invisibles. — 15. Tout le groupe des dieux assimilatifs dépend de la monade démiurgique. Tout le genre des dieux directeurs est semblable et dissemblable par rapport à lui-même et aux autres. — 16—24. Les dieux absolus, les dieux supermondains, les dieux mondains. Sur les douze dieux directeurs. A leur tête, il y a Jupiter et Vesta. Rôle et attribut des dieux absolus. Le Parménide, après le semblable et le dissemblable, montre le contact et le non-contact de l'un avec les autres. Explication de ces relations.

Nous avons noté dans notre publication du περὶ ἀρχῶν sinon la totalité, du moins une bonne partie des passages empruntés par Damascius à la Théologie platonique.

Porphyre a donné un petit traité (Ἀφορμαὶ εἰς τὰ νοητά) que l'on considère ordinairement comme une sorte d'introduction aux Ennéades de Plotin. Plusieurs passages de cet opuscule seront

rapprochés avec fruit des chapitres où Damascius a développé sa théorie de l'intelligible.

Tout ce que Damascius a dit sur les dieux, les archanges, les anges et les démons offre aussi d'intéressants points de comparaison avec le traité de Jamblique sur les mystères des Assyriens et des Egyptiens. Th. Gale, l'unique éditeur de ce traité, a mentionné une foule de passages qu'il a relevés dans le περὶ ἀρχῶν. On les retrouvera, chacun à leur place, dans notre édition.

Mais la meilleure préparation à l'étude des Doutes et solutions sur les premiers principes, ce sera une lecture même rapide du grand ouvrage de Plotin, qui ouvre la série des textes néoplatoniques. La traduction de N. Bouillet, accompagné d'un commentaire étendu et de documents connexes, en a singulièrement facilité l'accès aux personnes qu'un livre aussi étendu que les Ennéades pourrait effrayer. Car, il faut bien le reconnaître, cette littérature présente au premier abord des difficultés rebutantes. Un discours de plusieurs centaines de pages où la subtilité de l'esprit grec rivalise avec les rêveries du mysticisme oriental, où la dialectique platonicienne est livrée sans défense à tous les écarts d'une imagination farcie d'érudition et tendant toujours à voir, comme le fait Proclus, un théologien dans le père de l'Académie[15]), voilà certes qui n'est pas fait pour captiver l'intérêt des générations actuelles, avides de notions positives et rarement éprises de haute spéculation. Mais on devra nous accorder aussi que tout esprit curieux de suivre le chemin parcouru de Platon à Damascius et Olympiodore, commercera volontiers et non sans charme avec ces philosophes de la Chaîne d'or, qui, à force de décomposer les idées abstraites et de varier les combinaisons de la pensée, ont porté la métaphysique et la théodicée jusqu'au raffinement le plus invraisemblable[16]).

[15]) Théol. platon. I, 35. Observons toutefois, à la décharge de notre auteur, qu'il distingue plusieurs fois l'interprétation philosophique et celle des théologiens.

[16]) Voir Jules Simon, Du Commentaire de Proclus sur le Timée de Platon (1839) et sa thèse doctorale Etudes sur la théodicée de Platon et d'Aristote. La lecture de ces deux ouvrages sera une excellente préparation à l'étude des textes néoplatoniques. La clarté lumineuse de l'exposition et la magie du style en font de véritables chefs d'oeuvre.

XXVIII.

Ein ungedruckter Brief von Descartes.

Von

Ludwig Stein in Zürich.

Seitdem der verdienstvolle französische Philosophiehistoriker Graf Foucher de Careil vor etwa drei Jahrzehnten aus dem Leibniz-Nachlass in Hannover so manchen kostbaren Schatz an ungedruckten Documenten von und über Leibniz und Descartes mit glücklicher Hand gehoben hat, ist man daran gewöhnt, dass von Zeit zu Zeit Publicationen aus diesem unerschöpflich scheinenden Nachlass erfolgen. Geschichtsforscher, Juristen, Philologen, Mathematiker und Philosophiehistoriker wetteifern seither förmlich in der Ausbeutung desselben. Und trotz der zahlreichen, schwer übersehbaren, weil verschiedenen und zum Theil entlegenen Wissenschaftsgebieten angehörenden Veröffentlichungen aus dem Leibniz-Archiv, scheint diese Quelle noch lange nicht versiegen zu wollen. Wol sprudelt sie nicht mehr so üppig wie ehedem, da man nur hinzulangen brauchte, um einen frischen, kräftigen Strahl aufzufangen, aber bei einigem Tiefergraben erweist sie sich immer noch ergiebig genug.

Den vorliegenden, soweit ich es übersehen kann, ungedruckten Brief von Descartes an einen sonst unbekannten Adressaten [1]), Mons. Dozem, gentilhomme Allemand, fand ich kürzlich im Convolut IV der „Philosophica" von Leibniz in der Bibliothek zu Hannover. Durch welchen Umstand dieses Schriftstück rein mathematischen

[1]) In den üblichen Nachschlagewerken habe ich keine Spur des Adressaten aufzufinden vermocht. In der zweibändigen anonymen Biographie Descartes' vom Jahre 1691 (Paris, Daniel Horthemels) kommt der Name nicht vor.

Inhaltes unter die philosophischen Schriften gekommen ist, vermag ich nicht anzugeben, hingegen ist es sehr wol erklärlich, wie Leibniz in den Besitz einer Abschrift dieses Briefes von Descartes gelangt ist. Wie bekannt, hat sich Leibniz 1675 in Paris eindringlich mit dem Studium der Schriften Descartes' beschäftigt. „Er wusste sich Zugang zu den von Descartes hinterlassenen Manuscripten, welche Clerselier in Verwahrung hatte, zu verschaffen, und sehr umfangreiche Auszüge daraus, namentlich über Anatomie und Stereometrie, sind noch in seinen Papieren vorhanden[2]). Aus diesen Excerpten hat Foucher de Careil im ersten Band seiner Oeuvres inédites de Descartes, Paris 1859—1860, Einzelnes unter der von Leibniz stammenden Ueberschrift „Cartesii Cogitationes privatae" veröffentlicht. Was Leibniz veranlasst haben mag, sich den vorliegenden Brief Descartes', der die Auflösung einer Gleichung enthält, abschreiben zu lassen, darüber belehrt uns vielleicht eine Andeutung in seinen Notata quaedam circa vitam et doctrinam Cartesii, wo er ausführt, dass sich Descartes durch seine Methode der Lösung von Gleichungen grosse Verdienste erworben hat[3]).

Die Abschrift dieses Briefes stammt nicht von Leibniz selbst, doch hat er dieselbe revidirt und mehrfach corrigirt, auch die Ueberschrift „Lettre de M. Descartes à M. Dozem, gentilhomme Allemand" ebenso wie Datum und Unterschrift am Schluss der Abschrift eigenhändig hinzugefügt. Die Datirung aus Endegeest machte mich anfänglich stutzig, da ich in seinen drei Bänden Episteln keinen weiteren aus diesem Ort datirten Brief vorfand. Die aus den vierziger Jahren stammenden Briefe Descartes' sind vielmehr meist aus Egmond op de Hoef datirt[4]). Indess berichtet uns der schon erwähnte anonyme Biograph, dass Descartes sich wirklich

---

[2]) Vgl. C. J. Gerhardt, die philos. Schriften von Leibniz, IV, 266.

[3]) Ebenda IV, 313: Primus etiam animadvertit negativas radices non modo, sed et imaginarias seu impossibiles utiliter considerari et aequationes solvere, adeoque in universum tot esse radices quot dimensiones aequationis. Comparatio aequationum licet ab aliis nonnihil usurpata, ab ipso tamen promota est egregie.

[4]) Vgl. dessen Epistolae omnes, ed. Frankfurt, 1692. I, 3, 4, 82, 236, 296 u. ö.

im März 1641 nach Endegeest nahe bei Leyden zurückgezogen hat[5]).

Der vorliegende Brief an Dozem, der nach dem Urtheil eines berufenen Fachkenners, dem ich denselben vorlegte, mathematisches Interesse darbietet, ist weder in den mir vorliegenden beiden Ausgaben der Episteln Descartes' abgedruckt, noch in den Ausgaben seiner Werke von Cousin, Garnier und Aimé-Martin, noch endlich in den Publicationen von Foucher de Careil und E. de Budé, lettres inéd. de Desc., Paris 1868, enthalten, wie mir Lucien Herr, der geistvolle Kritiker der Revue critique und Bibliothekar der École normale in Paris, auf meine Anfrage bestätigt hat.

Hier der Text des Briefes:

Leibnitiana.

IV. Philos. Vol. I, c.

Ueberschrift von Leibnizens Hand:

„Lettre de M. des Cartes à M. Dozem, gentilhomme Allemand."

(Abschrift, nur am Schluss: Datum und Unterschrift von Leibnizens Hand.)

Monsieur.

J'ay differé quelques jours à respondre aux letres que vous aviez pris la peine de m'escrire affin de vous pouvoir mander particulierement, en quelle façon les Equations de x^6 se reduisent à x. Mais il me survient tout le*) jours tant de diverses occupation*) et j'ay si fort éloigné mes pensées de l'algebre, qu'il faut que je me contente de vous dire, que tout ce, dont je me souviens sur ce faict, est que les mesmes lignes courbes, qui servent à resoudre geometriquement les Equations de x^5, suffisent pour resoudre celles de x^6, et qu'il me semble avoir trouvé quelque façon de diviser x^6 pour l'invention de laquelle je n'avois besoin que d'une Equation de x^5. Mais comme je n'ay jamais fait beaucop d'estat de ces choses, je n'en ay rien gardé par escrit et n'en ay quasi plus de

[5]) La Vie de Mons. des Cartes, Paris 1691, II, 149: M. Alphonse ... étoit allé voir M. Descartes à Eindégeest, près de Leyde, où il s'étoit retiré depuis le mois de Mars 1641.

*) Sic!

memoire, il me semble pourtant que c'estoit en cette façon ayant l'Equation[6])

$$x^6 - ax^5 + bx^4 - cx^3 + dxx - ex + f = o.$$

Je la divisois en deux parties de chascune desquelles le(s) racine(s) se pouvoit tirer, et ces parties estant egales l'une à l'autre leurs racines l'estoient aussi à sçavoir

$$x^3 - \tfrac{1}{2}axx + px - q = nxx - nrx + ns$$

desquelles je cherchois les quantités p q r s et n (ou quelque autre au lieu de n, car la ciquiesme*) quantité inconnue peut icy estre prisse*) en plusieurs diverses façons), et ma derniere Equation ne montoit qu'à x^5. Au reste cela ne regarde point la solution des Equations en nombres et n'empesche*) aucunement que vous ne puissiez faire une regle pour trouver les racines de x^6, quand elles sont de simples binomes, ainsy que vous en avés fait une pour x^5. Et en cela je ne doute point que vous ne veniés à une Equation de y^{12} ou y^{10}. Et ce qui est digne icy d'estre examiné, c'est qu'elles sont toutes les 10 ou 12 racines de ces Equations, comme par exemple en la vostre $y^{10} + ay^8 - by^7$ etc. vous pouvés premierement connoistre toutes les racines que vous donnera une Equation de x^5 que vous aurés composée de plusieurs binomes commes[7]), et apres avoir divisé l'Equation y^{10} etc. par toutes ses racines commes[8]), je ne doute point que vous ne poussiez aussi trouver les autres et peutestre que cela vous fera voir un moyen pour abreger la regle. Mais toutes ces choses ne se peuvent si bien escrire que dire ny aussi ce que je pourrois avoir à respondre touchant le reste de vostre lettre, où vous usés d'une façon de raisonner, qui est tres bonne et tres utile en mathematique, pourveu qu'on s'en serve seulement pour ouvrir les chemins à chercher la verité et non pas pour se fier aux pensées, qui viennent en cette sorte, comme si elles estoient toutes certaines, au reste j'ay quasi apris en mesme tems de vous et de Monsieur Picot, combien vous

[6]) Einzelne offenbare Abschreibefehler in den mathematischen Formeln habe ich beseitigt.

[7]) Sic! anstatt connus.

[8]) Hier von Leibniz corrig. in connus.

vous plaisez en conversation l'un de l'autre. Je ne doute point, que le temps n'augmente de plus en plus vostre amitié, et je tiendray à beaucoup d'heur, s'il vous plaist, de m'y recevoir pour tiers, car je suis

Monsieur

vostre tres humble et tres acquis serviteur

Descartes.

D'Endegeest ce 25 Mars 1642.

XXIX.

Die Erlanger Giordano Bruno-Manuscripte.

Von

Remigius Stölzle in Würzburg.

Das Studium von Irmischers Katalog der Erlanger Handschriften, auf den mich Herr Oberbibliothekar Dr. Kerler gelegentlich aufmerksam machte, war Veranlassung zur Entdeckung der Papier-Msc. 1215 u. 1279, von denen letzteres die Aufschrift trägt (f. 1r): „Eorum quae in Physicorum de generatione et corruptione et IV° Metheorologicωn (sic!) Aristotelis libris continentur tractatus, succus imo Jordani Bruni Nolani Camaracensis", während in 1215 der Titel f. 3r kurz lautet: „Libri Phisicorum Aristotelis a Clariss. Dn. D. Jordano Bruno Nolano explanati". Msc. 1279 enthält auf 92 Blättern:

A) Kommentare zu Aristoteles und zwar a) zu den ersten 5 Büchern der Physik (lib. I f. 2r—24v; II f. 24v—32r; III f. 32v—33v; IV f. 34r—v; V f. 35r) b) zu de gener. et corr. (lib. I f. 35r—42r; II f. 42r—48v) c) zum vierten Buch der Meteorologie (f. 49r—56v). B) die Schrift de magia physica f. 58r—74v. C) Thesen zu de magia physica f. 76r—89r (f. 57, 75 u. 90—92 leer). Während B u. C nur in 1279 vorliegen, haben wir für die Kommentare in 1215 noch einen zweiten Zeugen. Beide Msc. sind nicht unmittelbar nachgeschriebene Vorlesungen Brunos, wie ich anfangs glaubte, sondern Abschriften von Werken Brunos, die von Bruno vielleicht zum Drucke bestimmt, wie de lampade combinatoria (cf. Archiv III p. 391) zuerst in Vorlesungen behandelt worden waren. Das ganze Msc. 1279 ist, was durch die von mir in der Trewschen Briefsammlung zu Erlangen aufgefundenen Briefe Hieron. Beslers

aus den Jahren 1590 und 1591 (Msc. 1826, Irmischer p. 315 Z. 7 v. oben), sowie andere in cod. Erlang. 1267 und 1184[1]) vorliegende Schriftproben desselben zur Evidenz erwiesen ist, von Hieronymus Besler geschrieben, und wohl zu Helmstädt, wo er schon Sekretär Brunos war, wie aus dem unten mitgetheilten, bisher unbekannten Briefe[2]) erhellt. Freilich zeigt sich Besler als einen

---

[1]) M. 1267: lectiones Clarissimi viri Alex. Massae de morbis mulierum habitae anno 1591 Patavii Anthenoris: ist von Hier. Besler geschrieben: ebenso 1184: Collectanea etc.

[2]) Aus den 2 von Besler 1590 zu Helmstädt geschriebenen Briefen, die Bruno betreffen, sei hier einiges — ganz werden sie in der italienischen Ausgabe der Werke Brunos von Tocco und Vitelli zum Abdruck kommen — mitgeteilt. Besler schreibt an seinen in Berg bei Barleben wohnenden Oheim, einen Arzt namens Wolfgang Zeileisen. Dieser hatte, wie andere Briefe der genannten Sammlung ergeben, zu Paris studirt, selbst Unterstützung genossen und gewährte nun solche auch bedrängten Männern, wie hier Besler und Bruno. Er starb, noch während Besler in Padua studierte 1591, nachdem er Besler zum Erben eingesetzt hatte. An diesen schreibt also Besler über Bruno, ohne diesen namentlich zu nennen: ...... „Cras deo volente die lunae D. D. valedicet Academiae abiturus fortassis tertia post die. Praeterita septimana fui cum D. D. Wolffenbuttel propter donum 50 fl a principe nuper Helmstadium peragrante datum accipiendum, res mira et improvisa: die ♀ elapsa fuit in disputatione Heidenreichs bene tractans ipsos. Ad studia vero quod attinet, pergit certe sedulus, describendum denuo accepi ab eo novum tractatum de arte inventiva, immoratur in arte medica iam Lulli arte. Ad imagines quod attinet de quibus plurima dixerat, est venturus his absolutis, quas quidem et pro se mea littera scriptas ut habeat saepius meminit. Si datur occasio loco illo Magdeburgi inprimendi aliquid, quia gratus esse vult principi, aliquandiu ibi commorabitur. Sed de his et aliis rebus necessariis opus erit, dum et ipse aveat praesentiam vestram, vestro ipso colloquio. Faciet igitur D. Wolfgangus, si quam primum hic esse poterit colloquendi gratia, quod pernecessarium. Caetera oretenus ut agantur igitur differam.“

„Datae ex maturante calamo Helmstadii in ipso die palmarum mane. Valeas mi D. Avuncule mei memor ex animo syncere deditiss. Hierony: Beslerus.“

In einem zweiten Brief heisst es mit Bezug auf den vorstehenden:

„Cum praeter expectationem, mi Domine Avuncule Wolfgange, diutius D. D. hic commorari cogatur propter defectum curruum et nimium iniquumque petentis locantis, ne frustra Magdeburgi Dominus Avunculus nos quaerat, hisce litteris significare necessarium fuit. Expectamus cras currum illius Osterrochs, qui vehit doctorem Horstium iurisconsultum, valde tamen dubium an rediturus. Fuerunt, qui Magdeburgum veherent, alii cives ibidem; quibus cum tandundem

flüchtigen und nachlässigen Schreiber; denn Msc. 1215 mit 71 Blättern, obwohl von fol. 30 an sehr flüchtig geschrieben und gegen Schluss mehrfach lückenhaft, erscheint als zuverlässiger und wird daher von Herrn Prof. Vitelli mit Recht zur Textgrundlage gemacht. Wie durch diese Daten die Zeit der Niederschrift sicher bestimmt wird, ebenso die Zeit der Abfassung der Kommentare durch den Zusatz „Camaracensis" in 1279. Darnach fanden diese Vorlesungen im Cambrai-colleg, also zu Paris statt (cf. Fiorentino p. XXIII der praef. Jord. B. N. opera vol. I, p. 1). Da wir nun aus Brunos zweitem Pariser Aufenthalt von einer öffentlichen Lehrthätigkeit desselben nichts hören, dürfen wir die Entstehung der Kommentare wohl dem ersten zuweisen, d. h. der Zeit von Mitte od. Ende 1581 bis Frühjahr 1583 (Sigwart: Kl. Schr. I p. 303. 2. Aufl. u. Berti: G. Bruno 1889 p. 117 u. 158). Gegen eine solche Annahme spricht auch die Haltung der Kommentare nicht. Denn nach einer kurzen Darlegung des zu behandelnden Inhalts, in welche methodologische Erörterungen verwebt sind, beginnt die Erklärung; sie ist gedrängt und klar, mehr zusammenfassend als erweiternd; dazwischen bringt Bruno auch seine persönlichen philosophischen Ueberzeugungen an den Mann, wirft f. 39 v Aristoteles mangelhaftes Eindringen in die Ansichten der alten Philosophen vor, stellt sich f. 40r in Gegensatz zu den Peripatetikern, erklärt sich f. 17 r für Anaxagoras, aber gegen Plato. Auch die Zusammenstellung f. 28v: nicht Zufall, sondern Intelligenz od. Natur, sowie der Abschnitt f. 35 r — 36 r über Werden und Vergehen [3]) dürfen als charakteristisch für Bruno her-

---

peterent ac qui Helmsteti cives essent, dare ut maxime iniquum recusavit D. doctor expendere. Lanio quaerebat $^3/_4$ taleri vel 15 gr. misnicos et meridie et vesperi et meridie sequenti in redeundo victum pro equis et res per deum ut iniustissima ita pessima. Poterit hic Dn. Wolfgangus suum impertiri consilium et quando et ubi nos convenire velit, desideratus scribendo explicare . . . .".

. . . . „datae ex maturante stilo anno 1590 a festo paschatos die ☿ Helmsteti."

Sigwarts Vermutung über Brunos Aufenthalt in Helmstadt wird durch diese Briefe glänzend bestätigt.

[3]) Da findet sich auch Brunos Lieblingsspruch: sub sole nihil est novum et idem quod fuit est et [quod] est erit.

vorgehoben werden. So gewähren diese Kommentare einen nicht uninteressanten Einblick in Brunos Lehrthätigkeit und Entwicklungsgang.

Wir wenden uns zum Traktat de magia physica, der ohne alle Aufschrift in 1279 vorliegt und ganz ebenso im Moskauer Msc. f. 7—27 nach Herrn Lutoslawskis Beschreibung (Archiv II p. 526ff.) sich findet. Diese Schrift wird von den H. H. Tocco u. Vitelli in die Ausgabe der Werke Brunos mit aufgenommen, ein Umstand, der uns eigentlich den Nachweis der Echtheit ersparen könnte. Doch da Herr Lutoslawski infolge seiner irrtümlichen Auffassung der von Bruno im Venetianischen Verhör gesprochenen Worte die Schrift Bruno abspricht, sei nur auf ein paar Punkte hingewiesen, welche Brunos Autorschaft ausser Zweifel setzen. Die von Schoppius (cf. Berti p. 463—64) gegen Bruno erhobenen Anklagen: „Bruno habe die Magie als etwas Gutes und Christus als einen Magier bezeichnet“ sind nur durch Mocenigos Denunciation bezeugt. In unserem Traktat finden dieselben, die erste f. 59 v, die zweite f. 70 v und 74 r ihre thatsächliche Unterlage. F. 67 v nimmt der Autor auf ein persönliches Erlebnis in seiner Heimat Nola bezug, bekanntlich eine Eigenthümlichkeit Brunos. Entscheidend aber ist, dass f. 62 v nicht bloss dem Gedanken nach, sondern geradezu wörtlich mit der Stelle in de triplici minimo p. 74 (Tocco u. Vitelli p. 210) übereinstimmt, wo Bruno von seiner Schrift de magia physica spricht. Am ersten Orte heisst es: „quandoquidem anima ubique suam corporis agnoscit materiam quod apertissime in libro de physica magia aperiemus“; f. 62 v in unserem Tractat: „anima . . . . quapropter cum ipsius natura sit ubique tota et continua ubique materiam corpoream consistentem agnoscit“. Darnach wird niemand mehr an der Echtheit unserer Schrift zweifeln. Nicht so sicher aber als der Autor der Schrift ist die Zeit ihrer Entstehung. Denn die Verweisung Brunos mit „aperiemus“ sagt nicht, dass die magia physica erst verfasst werden soll, sondern nur, dass sie noch nicht veröffentlicht sei, ja die auffallende Uebereinstimmung der Citate legt den Schluss nahe, dass Bruno die magia physica schon fertig vor sich hatte. Wir dürfen dieselbe also unbedenklich vor 1591 setzen und vielleicht

nicht viel später als die Kommentare. Es sind nämlich die Thesen über Magie später als die Magie; sie sind aber auch später als die Kommentare, denn f. 82 r These XXV wird offenbar auf das I. Buch der Physik f. 14 r: „de contrarietate principiorum" bezug genommen und f. 79 v These XV ausdrücklich auf das liber de generatione in capite de tactu d. h. f. 38 r verwiesen[4]). Daraus schliessen wir: auch die magia physica ist später als die Kommentare. Ob sie aber ebenfalls Brunos erstem Pariseraufenthalt angehört, so dass in der Frage des französischen Königs Heinrich an Bruno: „se la memoria che havevo et e che professava era naturale o pur per arte magica" (Berti p. 394) ein Hinweis auf dem König bekannt gewordene Beschäftigung Brunos mit Magie erblickt werden dürfte, darüber sind vorerst nur Vermutungen möglich. Was den Inhalt der magia physica betrifft, so zeigt sich Bruno hier, so sehr er sonst die gewohnten Gedankenbahnen verliess, ganz als Kind seiner Zeit.

An die magia physica reihen sich 57 grössere od. kleinere markig geschriebene Abschnitte, denen meist klein geschrieben eine Erläuterung folgt, ganz so wie im Moskauer cod. f. 28—38. Freilich einen Kommentar der magia physica, wie Herr Lutoslawski a. a. O. p. 540 will, können wir darin nicht sehen. Denn die im Erlanger Msc. am Rande in der magia physica angebrachten: IV. Th. (f. 59 r), V. Th. (f. 59 v), VI. Th. (f. 60 r), XIV. Th. (f. 61 v) u. s. w. sind Verweisungen auf Thesen, und diese haben wir eben in 76 r—89 r vor uns. Die Thesen hinwiederum verweisen an zahlreichen Stellen auf die magia physica. Der Inhalt der magia physica wird, der Sitte jener Zeit entsprechend, noch einmal summarisch in Thesen zusammengefasst. Solche hatte Bruno schon zu Toulouse aufgestellt (Berti 394 Anm. 1), solche haben wir vor uns im Acrotismus, der ein vollständiges Analogon unserer Thesen bildet.

---

[4]) Bruno citiert These XXV: huc spectat illa doctrina quae est in I. physicorum, quae est de generatione ex contrariis und These XV das liber de generatione, beide also als selbständige libri: in de triplici minimo p. 12 (Tocco und Vitelli p. 142 v 8): velut in Physicis ample patefecimus. Dieses letztere Citat passt auf den Abschnitt im I. Buch der Physik „quid sit generatio" f. 35 r — 36 r. Haben wir vielleicht in den Commentaren zur Physik die von Berti p. 483 als verloren bezeichnete und von Bruno selbst citierte Physik vor uns?

Das sind die Erlanger Bruno-Funde[5]). Sie ändern an dem Gesammtbilde der geistigen Persönlichkeit Brunos nichts Wesentliches; sie können nur als weitere kleine Striche zur genaueren Ausführung seines Bildes, wie es kürzlich in umfassendster und tiefgreifendster Weise Tocco in seinem gelehrten Werke gezeichnet hat, beitragen und dürften unter diesem Gesichtspunkte dem Philosophiehistoriker nicht unwillkommen sein.

---

[5]) Sowohl meine brieflichen Anfragen an das evangelische Predigerseminar in Wittenberg, an die Univ.-Bibliothek zu Halle und die Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M., als auch meine persönlichen Nachforschungen im Kreis- und im städtischen sowie im Freiherr von Tucherschen Archiv zu Nürnberg fanden, wofür ich hiemit geziemend danke, freundlichstes Entgegenkommen, ergaben aber keine neue Ausbeute.

XXX.

Die Gottesidee bei Locke und dessen Gottesbeweis.

Von

Dr. **Georg Geil** aus Strassburg i./E.

Einleitende Bemerkungen.

Benno Erdmann referiert in dieser Zeitschrift (II p. 99—122) über die Arbeiten von Sommer und von mir in einer Kritik, von der er selbst sagt, dass darin die Grenzen zwischen einem beurtheilenden Referate und einer selbständigen Abhandlung verwischt würden. Ich bin dem Kritiker zu grossem Danke verpflichtet. Er hat mich durch seine Bemerkungen zu erneutem Studium der dort von mir behandelten Dinge angeregt. Ich bin den Argumenten, die Benno Erdmann gegen mich vorgebracht hat, nachgegangen. Hier lege ich das Ergebniss meiner Untersuchung hinsichtlich eines Punktes nieder. —

Die von mir zu erweisende Thatsache, dass wir bei Locke eine zweifach gestaltete Gottesidee und einen doppelt gearteten Gottesbeweis haben und der ganzen Lage der Dinge nach finden müssen, ist bis jetzt kaum hervorgehoben worden; man übersieht in der Regel den Metaphysiker gegenüber dem Empiristen. Die Erklärung dieses Umstandes liegt auf der Hand. Es ist keine Frage und nimmt auch gar nicht Wunder, dass die sensualistische Grundrichtung Lockes eine Behandlung auch dieses Punktes auf empirischer Basis

hat entstehen lassen [1]). Weitaus der grössere Theil der lockeschen Auseinandersetzungen sind in diesem Sinne gehalten. Da sticht vor allen Dingen die Analyse der Gottesvorstellung in die Augen. Auch die Behandlung unseres Gegenstandes in B. IV ist in einem nicht unbeträchtlichen Teil, nun sagen wir einmal, ächt lock'isch gehalten. Aber hier tritt er in dem grösseren Teile seiner Auseinandersetzungen, vom Stoffe gezwungen, über seine Grenzen und wird metaphysisch [2]). —

§. 1.
Lockes Lehre in Buch I.

Im 1. B. redet Locke in Cap. IV 7—17 über die Gottesvorstellung. Was sagt er da? Die Vorstellung Gottes ist nicht angeboren (not innate), denn Atheisten bei uns, ganze Völkerschaften in anderen Erdtheilen haben diese Idee nicht. Aber angenommen, es hätten alle Völkerschaften und jeder einzelne Mensch diese Idee,

---

[1]) Vergl. auch die Kritik von Natorp Philos. Monatshefte Bd. XXIV p. 493.

[2]) Ursprünglich war beabsichtigt, in einem grösseren Referate hier die Behandlung unserer Frage in der darüber vorliegenden Litteratur nachzuweisen. Der Raum, der mir zugewiesen ist, verbietet mir dies. Deshalb sei kurz verwiesen auf die in Betracht kommenden Autoren.

Leibniz (nouveaux essais ed. Erdmann pars prior 1840 pag. 373 und 375). — Schärer (John Locke, seine Verstandestheorie und seine Lehre über Religion, Staat und Erziehung. Leipzig 1860 pag. 161) (schiefe Darstellung). — Hartenstein (Lockes Lehre von der menschlichen Erkenntniss in Vergleichung mit Leibniz's Kritik derselben, Kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch. phil.-hist. Klasse Bd. IV—VII Leipzig 1861) übergeht die Frage. — Drobisch (Ueber Locke den Vorläufer Kants, Ztschr. für exakte Philos. II. Bd. pag. 1—32 pag. 24). — Burger (Lockes Bewijs voor het bestaan van God Amersfoort 1872). Dies Buch sollte Heinze aus Ueberweg streichen. Es ist nämlich lediglich eine Uebersetzung von Lockes B. IV, X ins Holländische. Der Verfasser steht auf folgendem Standpunkt: Wanneer men enkele uitdrukkingen meer moderniseert, en b. v. in plaats van levensgeesten in § 19 bewegingszenuwen leest: dan is zijn bewiys nog tegenwordig bruikbaar; en ik geloof niet, dat wij in onzen tijd zoo heel veel verder gevoordert zijn. — Winter (Darlegung und Kritik der Lockeschen Lehre vom empir. Urspr. der sittl. Grunds. Bonn 1883), sowie Stroetzel (Zur Krit. der Erkenntnisslehre von J. Locke, Berlin 1869) übergehen diese Frage. — Auch Manly (Contradictions in Locke's Theory of Knowledge Leipzig 1885), und hier war doch Gelegenheit. — A. de Fries (Die Sub-

so würde dies nicht das Angeborensein derselben beweisen. Denn dann müssten Begriffe wie Hitze, Zahl, Feuer und viele andere auch angeboren sein, da sie jeder Mensch hat und kennt. Allerdings ist der Umstand, dass diese Vorstellung nicht überall vorkommt, auch kein Beweis gegen das Dasein Gottes.

Der Zwiespalt, der hinsichtlich der Gottesidee sich durch seine Lehre hindurchzieht, ist hier schon angelegt. Die Vorstellung Gottes ist nicht angeboren: empiristisch. Wir können sie finden, sie ist dem common light of reason genehm, sie ist auf eine natürliche Weise von jedem Theil unseres Wissens ableitbar. Sie kann von uns gefunden — nicht erfunden — werden. Ja, wie denn? Dann muss sie doch in unserem Geiste liegen, oder in demselben wenigstens prädisponiert sein. Dann ist sie doch virtuell in uns vorhanden. Unsere Reflexion findet also nach dieser Darstellung die Gottesidee auf: sie wird nach unserer Darstellung nicht gebildet wie in B. II. Wir haben also hier die positive Gottesvorstellung, die wir — in uns — gefunden haben by seriously reflecting. Der § 12 B. I macht mir inhaltlich und formell den Eindruck, als ob er in direkter Widerlegung gegen Descartes und seine Anhänger geschrieben sei. Indeed it is urged that it is a suitable to the goodness of God to imprint upon the minds of men characters and notions of himself, and not to leave them in the dark and doubt in so grand a concernment; and also by that means to secure to himself the homage and veneration due from so intelligent a creature as man. —

Dieser Grund für das Angeborensein, sagt Locke, beweist zu viel. Denn, wenn es der Güte Gottes entspricht, dem Geiste die Idee seiner einzuprägen, dann musste Gott auch alles das dem Menschen einprägen, was diesem nutzt und frommt. Der Mensch

stanzlehre J. Lockes mit Beziehung auf die cartesianische Philosophie kritisch entwickelt und untersucht. 1879 pag. 48 ff. pag. 57 f.). — Victor Cousin (cours de l'hist. de la philos. [Hist. de la philos. du XVIIe siècle (Bd. II) Paris 1841] pag. 126). — Derselbe (philos. de J. Locke Paris 1861 pag. 396). — Geil (Ueber die Abh. Lockes von Descartes, Strassburg 1887, pag. 45, 53, 65). — Sommer (Lockes Verhältniss zu Descartes Berlin 1887). — Ueberweg-Heinze (7. Aufl., 1888, pag. 119).

kann aber auch ohne angeborene Grundsätze mit richtiger Anwendung seiner Fähigkeiten Gott entdecken.

Wenn allerdings irgend eine Idee der menschlichen Seele eingeprägt wäre, dann müsste es die Idee Gottes sein. Aber diese Idee ist ja bei den verschiedenen Menschen verschieden. Man vergleiche nur die Gottesvorstellung bei Mono- und Polytheisten, die der ersteren wieder bei Menschen verschiedener Bildungsstufe. Gott hat doch nicht nur seinen Namen einprägen wollen. Die Gottesidee also not imprinted, but acquired by thought and meditation. Die Weisen finden Gott in seinen Werken. Aber auch, wenn die Vorstellung Gottes gefunden ist, finden wir dieselbe ganz verschieden in den Köpfen der verschiedenen Menschen (in the shape of a man sitting in Heaven).

Die Gegnerschaft Descartes' und Lockes hinsichtlich unserer Frage nach der im ganzen empiristisch gehaltenen Darstellung Lockes in B. 1 ist doch nicht allzu tiefgehend. Dort haben wir die Idee Gottes als ursprünglichen Besitz, sozusagen als idea innatissima, hier können wir sie finden, haben sie also auch virtuell. Die Parallele mit der Vorstellung des Feuers erweist sich sofort als hinfällig, wenn wir näher auf die Sache eingehen. Gott kann nur gefunden werden durch reflection (thought and meditation). Man versuche einmal dasselbe mit dem Feuer. (Ueber die lockesche sensation and reflection Cf. Stroetzel.) Durch die so empiristisch aussehende reflection wird Locke hier, wie so oft, Metaphysiker. Die Attribute, die Locke Gott beilegt, sind natürlich dieselben, wie die cartesianischen, und zwar hier in positivem Sinne. Der ganze Unterschied hinsichtlich der Gottesidee besteht darin, dass wir sie bei Descartes aktuell haben, intuitiv erfassen; bei Locke müssen wir Nachdenken und Ueberlegung verwenden, um die Idee zu finden; die Gottesvorstellung — und der Punkt ist nicht zu übersehen — ist von anthropomorphen Beigaben zu reinigen. Der Unterschied ist also *lediglich* ein *psychologischer*, kein *ontologischer*.

Anders mit dem Gottes*beweise* in B. 1. Wir haben den von Locke meist verwandten kosmologischen Beweis. Psalm 19, 2:

הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד־אֵל

וּמַעֲשֵׂה יָדָיו מַגִּיד הָרָקִיעַ׃

Die ganze Natur ein grosses wunderbares Werk, überall Zeichen der göttlichen Allmacht und Weisheit, Gott muss sein: denn sonst bleibt alle diese Herrlichkeit für uns unerklärt. Das ist lock'isch gedacht. — Descartes geht von der Idee Gottes aus, um dessen Sein zu beweisen. Natürlich. Er hatte ja alle Dinge um ihn herum in Zweifel gezogen, diesen weise geordneten Kosmos hatte er für möglicherweise illusorisch gehalten. Er muss anders verfahren. Hier der streng logische Denker, dort der staunende Beobachter der Natur. Hier der ontologische, dort der kosmologische Gottesbeweis.

§. 2.

Buch II.

Anders stellt sich die Sache in der Lockeschen Darstellung des B. II. Hier finden wir bei Locke den negativen Gottesbegriff. Die Darstellung an dieser Stelle stimmt mit dem durchaus sensualistisch gehaltenen Charakter des zweiten Buches zusammen. Es hat sich mir bei dem wiederholten Studium des lockeschen Werkes die Ueberzeugung aufgedrängt, dass sich der Umstand, dass Locke das Attribut eines Empiristen gegeben wird, wesentlich aus B. II erklärt. In B. IV, das gelegentlich über Gebühr vernachlässigt wird, ist Locke wesentlich aprioristisch denkend. Dies hängt nun wiederum mit dem zu behandelnden Stoffe zusammen.

Man kommt zu der Vorstellung von dem unbegreiflichen höchsten Wesen auf demselben Wege, wie zu jeder andern (II, 23, 33). Die Vorstellung Gottes ist eine zusammengesetzte, zusammengesetzt aus den Vorstellungen des Daseins und der Dauer, des Wissens und der Macht, der Kraft und des Glückes und anderer Eigenschaften und Kräfte, deren Besitz werthvoll ist. When we should frame an idea the most suitable we can to the Supreme Being, we enlarge every one of these with our idea of infinity; and so putting them together make our complex idea of God. For, that the mind has such a power of e n l a r g i n g s o m e o f i t s i d e a s, received from s e n s a t i o n and r e f l e c t i o n, has been already showed.

Die Unendlichkeit mit jenen Vorstellungen von Dasein etc. zusammen bildet unsere Gottesvorstellung. Diese Vorstellung ist aber nicht adäquat; denn (§. 35), wenn auch Gott in seiner Weis-

heit (die wir sicherlich nicht kennen, da wir ja nicht einmal die wirkliche Wesenheit eines Steines oder einer Fliege von uns selbst kennen) einfach und nicht zusammengesetzt ist, so haben wir doch keine andere Vorstellung von ihm, als die eines ewigen und unendlichen Daseins und Wissens etc. Dies aber sind alles besondere Vorstellungen und Beziehungen; alle sind ursprünglich durch Sinnes- und Selbstwahrnehmungen gewonnen. Sommer meint bezüglich dieser lockeschen Erörterungen, der englische Philosoph mache den cartesianischen Gottesbeweis durch dieselben zu nichte, indem er den Trugschluss von der Vorstellung eines realen Gottes auf die objective Realität desselben vermeide und die Gottesvorstellung als Produkt unserer kombinierenden Phantasie nachweise. Die Sache liegt meines Erachtens anders. Descartes unterscheidet eine positive und eine negative Unendlichkeit. Es ist nach ihm etwas anderes, ob ich mir unsere Anlagen und Fähigkeiten in infinitum gesteigert denke, und wiederum etwas anderes der Begriff der absoluten Unendlichkeit, der, nicht auf psychologischem Wege zu Stande gekommen, einer Steigerung unfähig ist. Was also Locke hier lehrt, war Descartes wohl bekannt, aber nicht von ihm acceptiert. Descartes nimmt für Gott die positive, nicht die negative Unendlichkeit in Anspruch. Der Trugschluss von dem Begriff auf das Dasein ist nur dadurch möglich, dass die Existenz als eine Eigenschaft angesehen wird. Thut denn nicht Locke dasselbe? Er unterscheidet auch nicht das Existenzialurtheil von dem analytischen. Wiederholt nennt er die existence mit den Eigenschaften. Er nimmt also denselben Trugschluss in sein System mit auf, wenn auch nicht, indem er aus der Idee das Dasein als eine Eigenschaft deduziert, so doch dadurch, dass er dasselbe als eine solche in die Idee induziert. Der lockesche Gottesbegriff des II. B. ist also ein Produkt aus dem Dasein und den trefflichen menschlichen Eigenschaften $x \infty$. Der Fehler des Anthropomorphismus, den er in B. I so sehr tadelte, wird hier von ihm selbst gemacht. Dies nimmt nicht Wunder. Locke befindet sich in einem Antagonismus. Er muss entweder die von ihm betretene sensualistische Bahn verlassen, oder er bekommt die Vorstellung eines vollkommenen Menschen, nicht die von Gott. Dieser Widerstreit kommt in dem Satze,

in dem er sagt: „Gott ist freilich in seiner Weisheit einfach“, schön zum Ausdruck. Locke will einen transscendenten Begriff, eine Idee in kantischer Terminologie, sinnlich erklären; dies ist unmöglich, er muss in Widerspruch mit sich selbst kommen. —

Locke hat also den Gottesbeweis Descartes' so wenig durch seine Analyse vernichtet, dass er vielmehr in einen Fehler hineingerathen ist, den Descartes mit Bewusstsein vermieden hat; er geräth ausserdem in Widerspruch mit sich selbst. Diese Gottesvorstellung ist eine Frucht des ins Uebersinnliche strebenden Sensualismus, die der Natur der Sache nach voll herber Widersprüche ist. Diesem Produkt der kombinierenden Phantasie konnte Locke, wie wir schon sahen und weiter sehen werden, selbst nicht treu bleiben. Der unendliche allmächtige Gott lässt sich kein menschliches Aussehen geben, auch dann nicht, wenn man alles vortreffliche mit ∞ multipliziert. Es besteht also hier ein gewaltiger Unterschied zwischen Descartes und Locke in psychologischer Hinsicht. — Wenn wir uns aus den lockeschen Erörterungen des II. B. das herausnehmen, was man Gottesbeweis nennen könnte, so haben wir wiederum das kosmologische Argument. Gott muss sein als causa mundi.

Im ganzen können wir sagen: Descartes hat den Fehler begangen, einen metaphysischen Begriff verstandesgemäss zu bearbeiten: er wird dadurch zum Dogmatiker. Locke begeht den viel grösseren Fehler, metaphysische Begriffe zu „sensualisieren“: er entzweit sich mit sich selbst. Beide stehen unter „den Sophistikationen der reinen Vernunft“, beide handeln, veranlasst von jenem „Schein, der auch den weisesten unaufhörlich zwackt und äfft.“

§. 3.
Buch IV.

Ich komme nun zu der wichtigsten Erörterung des Essay, die sich in B. IV X befindet. Was sagt Locke hier? Die Auseinandersetzung beginnt ganz nach Art des B. I. Wenn uns auch Gott keine Vorstellung seiner eingeprägt hat, so hat er doch unsere Seele mit Vermögen ausgestattet, ihn zu finden. Mit mathematischer Gewissheit können wir ihn finden. Die Seele muss diese

augenfällige Wahrheit von einem Stück unseres anschaulichen Wissens ableiten (and the mind must apply itself to a regular deduction of it from some part of our intuitive knowledge). Um darzulegen, dass wir Gott erkennen, d. h. von seinem Sein Gewissheit erlangen können, braucht man nicht über sich selbst und die unzweifelhafte Gewissheit seines eigenen Seins hinauszugehen. — Zweifellos ist dem Menschen seine eigene Existenz. Ausserdem weiss der Mensch durch anschauliche Gewissheit, dass das reine Nichts nicht Etwas hervorbringen kann. Es muss also von Ewigkeit her etwas bestanden haben. Diese ewige Quelle alles Seienden muss auch die Quelle und der Ursprung aller Macht, d. h. höchst mächtig sein. Es muss dieser Urquell alles Seienden als die causa creatrix alles Wissens aber auch höchst weise sein. Thus from the considerations of ourselves and what we infallibly find in our own constitutions, our reason leads us to the knowledge of this certain and evidend truth, that there is an eternal most powerful and most knowing Being, which, whether any one will please to call God, it matters not. The thing is evident; and from this idea duly considered, will easily be deduced all those other attributes which we ought to ascribe to this Eternal Being. —

Während also Descartes Gott zur Erklärung der Gottesidee in uns verlangt, braucht Locke das Dasein Gottes, um unsern Geist selbst zu erklären. Beide aber leiten unser Wissen vom Dasein Gottes ab from the consideration of ourselves and what we infallibly find in our own constitutions. — Als Beleg für die Richtigkeit seiner Argumentation bringt Locke die Worte Ciceros aus De legibus II: Quid est enim verius quam neminem esse oportere tam stulte arrogantem, ut in se mentem et rationem putet inesse, in coelo mundoque non putet? Aut ea quae vix summa ingenii ratione comprehendat nulla ratione moveri putet?

It is plain to me, fährt der Philosoph fort, we have a more certain knowledge of the existence of God than of anything our senses have not immediately discovered to us. Nay I presume, I may say that we more certainly know that there is a God than there is anything else without us.

Erstaunt hält der aufmerksame Leser hier inne, um sich zu

fragen, ob denn das wirklich Locke ist, der dies schreibt. Unser Wissen von Gott ist also sicherer als das Wissen von den Dingen da draussen. Das sagt der Sensualist? War es nicht bei Descartes ebenso? Folgte nicht der intuitiven Erkenntniss das Ego als substantia cogitans, die demonstrative Gewissheit von der Existenz Gottes und dann die der res extensa? Ist dies denn noch dieselbe Gottesidee, wie wir sie in B. II den Philosophen psychologisch entwickeln sahen? Ist diese Idee, von der wir eine intuitive Gewissheit haben, die die Quelle aller Weisheit und aller Macht ist, dieses Einsichtigseiende, auf das uns die Vernunft bei Betrachtung unserer selbst führt, ist es noch die auf Grund der sensation und reflection gebildete Gottesvorstellung, die wir dadurch bildeten, dass wir unsere Anlagen und Fähigkeiten ins Unendliche steigerten? Diese Gottesidee, aus der wir bei gehöriger Betrachtung leicht alle jene übrigen Eigenschaften ableiten können, die man diesem ewigen Wesen zuschreiben muss, kann doch nimmermehr identisch erklärt werden mit jener anderen Gottesvorstellung, die wir gebildet, zusammengesetzt, durch Multiplikation der menschlichen Vorzüge mal unendlich erhalten haben. Dies ist die Gottesidee, die ich oben negativ genannt habe; jenes ist die positive cartesianische Gottesvorstellung, die wir in uns haben, die wir durch aufmerksames Nachdenken in uns finden können. Diese positive Gottesvorstellung stellt sich bei dem Philosophen ein, so wie er nicht nur über die psychologische Genesis der Frage nachdenkt, sondern Gott zum Gegenstande seines Nachdenkens macht als den Quell alles Seins und alles Wissens, also seine Untersuchung einen ontologischen Charakter annimmt. Durch einen Satz wie „ich möchte annehmen, dass wir sicherer wissen, dass es einen Gott gibt, als sonst ein Ding ausser uns“ wirft der kühne Empirist, der oben mit Hilfe seiner kombinierenden Phantasie einen Riesenmenschen erschuf, diese seine Ansichten über den Haufen und kommt auf jene Idee eines positiven Gottes, wie Descartes sie lehrte, von dessen Dasein uns unser eigenes Sein demonstrative Gewissheit gibt. Wir können die Idee Gottes in uns finden, und aus dieser Vorstellung können wir alle Eigenschaften (das Dasein ist auch eine solche) ableiten (deduce), quod idem fecit Cartesius. Es ist also ein Widerspruch in der lockeschen

Lehre von der Gottesvorstellung. Dieser Widerspruch ist klar. Er muss sich da einstellen, wo der Empirist transscendent wird. Da reicht sein anthropomorph gebildeter Gott nicht aus. Von da an ist Locke Apriorist oder Cartesianer. Vor dem Fehler Descartes der Gleichsetzung des Daseins mit einer Eigenschaft bleibt Locke auch hier nicht bewahrt.

Aber nicht nur hinsichtlich der Gottesidee, auch hinsichtlich des Gottesbeweises wird Locke sich selbst ungetreu. Er kann nicht umhin, neben dem kosmologischen Argument das aprioristische, ontologische zuzulassen. Dazu zwingt ihn auch schon die von ihm acceptierte positive Gottesidee. Es ist allerdings in seinen Auseinandersetzungen ein Durcheinanderwogen, sozusagen ein Kämpfen zwischen dem Aprioristen und dem Empiristen zu konstatieren. Sehr bezeichnend liest sich in der Hinsicht IV, X, 7: Our idea of a most perfect Being not the sole proof of a God heisst die Ueberschrift. Not the sole? — also doch einer. (Cf. dazu IV, 7, 7 Real existence (only) has connection with ouerselves and a first Being).

„Ich will hier nicht untersuchen", so beginnt die Darstellung, „wie weit die Vorstellung eines höchst vollkommenen Wesens, die der Mensch in seiner Vorstellung bildet, das Dasein Gottes beweist oder nicht. (Hier ist von Locke in demselben Satze die positiv-ontologische und die negativ-psychologische Gottesidee verwendet: Denn eine von uns gebildete Idee kann nichts beweisen.) Es dürfte der falsche Weg sein, wenn man, um diese Wahrheit zu begründen und die Gottesleugner zu widerlegen, bei einer so wichtigen Frage alles Gewicht auf diese Grundlage allein legt, darauf den alleinigen Beweis der Gottheit stützt und aus übergrosser Zärtlichkeit für diese Lieblingserfindung alle anderen Gründe beseitigt oder als unerheblich darzustellen sucht und von den übrigen Beweisen als schwachen und trügerischen nichts hören mag, welche das eigene Dasein und die wahrnehmbaren Theile so klar und zwingend dem Verstande darbieten, dass ein verständiger Mann ihnen meines Erachtens nicht widerstehen kann. Ich halte es für eine so klare und gewisse Wahrheit, wie irgend eine, dass die unsichtbaren Eigenschaften Gottes aus der

Erschaffung der Welt klar entnommen werden können und dass selbst seine ewige Macht und Gottheit aus den erschaffenen Dingen eingesehen werden kann. Unser eigenes Dasein bietet zwar, wie ich gezeigt habe, einen offenbaren und unzweifelhaften Beweis für das Dasein Gottes etc.“ —

Man erkennt sofort, dass die polemische Spitze dieser Worte gegen Descartes gerichtet ist; niemand aber wird, wenn er diese lockeschen Auseinandersetzungen liest, behaupten können, dass er — ja es macht fast den Eindruck wider Willen, gezwungen vom Stoffe — den cartesianischen anthropologischen Beweis nicht anerkannt und angenommen hätte. „Obwohl also Locke seinen Beweis für das Dasein Gottes kosmologisch anlegt, so führt er ihn doch erst mit Hilfe des ontologischen (cartesianischen) Arguments zu Ende. Die Nothwendigkeit dieser Reduktion des einen Beweises auf den anderen hat bekanntlich Kants Kritik klargelegt[3]).“

Dass Locke im ganzen mehr zu dem kosmologischen Argumente hinneigt und Descartes vorwirft, dass er für seine darling invention so sehr eingenommen sei, dass er darüber die anderen Argumente vergesse, ändert an diesem Sachverhalte nichts. —

Locke ist einer der ersten, der als gläubiger Christ und zugleich als Empirist diesen tiefsten Fragen der Menschheit philosophisch nahe getreten ist. In seiner transscendentalen Dialektik hat der Königsberger Philosoph, abschliessend wie ich glaube, gezeigt, dass es auf diesen Gefilden für den Verstand keine Ernte gibt. Hier treten andere geistige Funktionen des Menschen ins Spiel. Hier tritt der fromme Glaube in sein Recht, das tiefinnerste Bedürfniss des Menschen, das Gefühl, jener irrationale Rest unseres geistigen Seins, der übrig bleibt, wenn wir alles, was der Verstand bewirkt, abziehen: Hier sind wir auf einem anderen Gipfel auf den Höhen der Menschheit angelangt; auf einem Gebiete stehen wir, wo der Verstand der Verständigen nicht sieht, was in Einfalt ein kindlich Gemüth ahnt; hier ereignet sich in unserem Geiste etwas, für das unsere Zunge keine Worte, unsere Sprache keine

---

[3]) Geil a. a. O. p. 60.

Laute hat. Hier steht mir der „Gottesbeweis“ in Goethes Faust weit über den Verstandesbeweisen:

> Erfüll davon Dein Herz, so gross es ist,
> Und wenn Du ganz in dem Gefühle selig bist,
> Nenn' es dann, wie Du willst:
> Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
> Ich habe keinen Namen
> Dafür! Name ist Schall und Rauch,
> Umnebelnd Himmelsgluth.

Würde es uns nicht wundern müssen, wenn Locke, der auf diesem Felde mit mathematischer Gewissheit operieren will, ohne Widersprüche in seiner Lehre geblieben wäre?

§. 4.

Anderweitig ausgesprochene Ansichten Lockes.

Es entspricht vielleicht den Billigkeitsgründen nicht, dass wir Locke für dasjenige, was er in politisch-polemischer Absicht in „Two Treatises of Government“ sagt, als Philosophen verantwortlich machen. Aus „The Reosonableness of Christianity as delivered in the Scriptures“ könnten wir schon eher einiges gewinnen, was über die Gottesvorstellung unseres Philosophen uns belehrt. (Cf. Bd. III p. 53.) Locke zeigt sich hier, wie anderwärts als ein rechter und ächter orthodoxer Christ. Die Offenbarung ist für ihn unbedingte Wahrheit. Wenn Gott auch für gewöhnlich den Gang der natürlichen Ereignisse nicht unterbricht, so kann er doch auch auf eine übernatürliche Weise wirken gegen den Lauf der Dinge und gegen die Gesetze der Natur. Man geräth hier denn doch in Verlegenheit, wenn man sich fragt, wie sich zu diesem übernatürlich wirken könnenden Gott der Gott verhalte, dessen Vorstellung wir auf einem so ganz natürlichen, menschlichen Wege finden, aus dem weise geordneten Weltall ihn herausdemonstrierend. Wenn wir auch noch so sehr unsere Anlagen ins Unendliche steigern, können wir niemals zu der Vorstellung eines Wesens kommen, das im Stande ist, den für den empiristisch denkenden Menschen allmächtigen Naturlauf zu durchbrechen. Wir sehen, dass die Gottesvorstellung Lockes, wie er sie wohl auch zum Theil auf Grund des Offenbarungsglaubens sich gebildet hat, die wir hier und in seinem

Hauptwerke vertreten finden, mit der psychologisch-negativen Gottesvorstellung im Widerspruche steht.

Aus dem Werke „a Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul“ lernen wir Locke ebenfalls als den gewissenhaften, gründlichen, dabei orthodoxen christlichen Theologen kennen. Dass wir es hier mit dem „Haupte der Sensualisten“ zu thun haben, dieser Gedanke dürfte uns bei der Lektüre dieses Werkes nicht kommen.

Ich kann auch hier über die in pädagogischer Hinsicht interessanten Bemerkungen weggehen, die er in „Some Thoughts of Education“ auseinandersetzt, welche Vorstellung von Gott man nämlich Kindern geben soll.

Ich komme zu den für unseren Zweck wichtigen Briefen Lockes an Limborch. Ein von Locke sehr geachteter Gelehrter lässt den englischen Philosophen durch Limborch bitten, seine Gründe für die Einzigkeit Gottes zu geben. Locke thut dies. (Bd. IV p. 440ff. vom 2. Apr. 1698.) La question dont vous me parlez se réduit à ceci. Comment l'unité de Dieu peut être prouvée? ou en d'autres termes: comment on peut prouver qu'il n'y a qu'un Dieu? Zunächst definiert dann Locke die Idee Gottes: Être infini, éternel, incorporel et tout puissant. Or cette idée une fois reconnue, il me semble fort aisé d'en déduire l'unité de Dieu. En effet, un être qui est tout parfait, ou pour ainsi dire parfaitement parfait, ne peut être qu'unique, parce qu'un être tout parfait ne sçaurait manquer d'aucun des attributs, perfection ou degré des perfections qu'il lui importe plus de posséder que d'en être privé. Par exemple, avoir du pouvoir est une plus grande perfection que d'en avoir moins; et avoir tout pouvoir, c'est une plus grande perfection que de ne l'avoir pas tout. — Cela posé, deux êtres tout puissants sont incompatibles. — Nehmen wir zwei allmächtige Wesen an, so kann das eine einmal wollen, was das andere nicht will. Der Wille des einen wird durchgesetzt, also ist das andere nicht mehr allmächtig. Es kann also nur *ein* allmächtiges Wesen geben. Ebenso kann man die anderen Eigeschaften der Allweisheit und Allgegenwart beweisen. —

Das ist doch eine vollständig metaphysisch verlaufende Demonstration. Das, was Locke über die Vollkommenheit zu sagen weiss,

ist doch ganz wie aus Descartes herübergenommen. Dies der Beweis von der Einzigkeit[1]) Gottes. Die von Benno Erdmann citierte Zustimmung zu dem Urtheile des Freundes, für den dieser Beweis geschrieben ist, befindet sich nicht in diesem Briefe, sondern in dem vom 21. Mai 1698. — Das Urtheil selbst steht in dem Briefe Limborchs vom 16. Mai 1698 und lautet: Secundam (sc. propositionem: Ens tale est tantum unum et plura istius modi esse nequeunt) ait, omnes theologos ac philosophos, quin et ipsum Cartesium non probare sed praesuponere.

In jenem zweiten Briefe vom 21. Mai 1698 verurtheilt Locke selbst, was er im B. II lehrte: Je crois que quiconque réfléchira sur soi-même, connaîtra évidemment sans en pouvoir douter le moins du monde qu'il y a eû de toute éternité un être intelligent. Je crois encore qu'il est évident à tout homme qui pense qu'il y a aussi un être infini. Or je dis qu'il ne peut y avoir qu'un être infini, et que cet être infini doit avoir été de toute éternité, car aucunes additions faites dans le tems ne sauroient rendre une chose infinie, si elle ne l'est pas en elle-même et par elle-même de toute éternité. Telle étant la nature de l'infini, qu'on n'en peut rien ôter, et qu'on n'y peut rien ajouter. D'où il s'ensuit que l'infini ne sauroit être séparé en plus d'un ni être qu'un. C'est là, selon moi, une preuve à priori que l'être éternel, indépendant, n'est qu'un. Et si nous y joignons l'idée de toutes les perfections possibles, nous avons alors l'idée d'un Dieu éternel infini omniscient et tout puissant. Hier ist der Cartesianische Gottesbegriff (Med. III p. 22 Cf. meine Abh. p. 27). Wie Locke diesen Beweis ansieht, geht aus einem früheren Briefe 29. Okt. 1697 hervor: Car je suis encliné à croire que l'unité de Dieu peut être aussi évidemment démontrée que son existence. —

Aus diesem Sachverhalt scheint mir trotz jenes Urtheils der Schluss nicht gezogen werden zu dürfen, dass Locke Descartes' Gottesbeweis verworfen hat. —

---

[1]) Schärer a. a. O. p. 161 thut dieses Briefes Erwähnung und übersetzt fälschlich „Einheit", was sinnlos ist.

§. 5.
Benno Erdmanns Argumente.

Benno Erdmann verweist mich in seiner Kritik auf H. R. Fox Bourne, (Life of John Locke London 1876 z. B.) aus dessen Ausführungen und biographischen Notizen nach seiner Ansicht sich Entscheidendes gewinnen lässt. Was dessen Ansichten über die lockesche Theologie anbelangt, so stimme ich mit seinem allgemein gehaltenen Urtheile wohl überein. Nachdem er den lockeschen Gottesbeweis reproduziert hat, fährt er (II p. 136) fort: That is the substance of Locke's argument, expanded by various illustrations and supplemented by digressions into the cloudland of metaphysics, in hope of showing that the original „something" must have been cogitative and must therefore be immaterial . . . As his theism only brought on him the charge of atheism, and, however honestly held and earnestly enforced could only be based on hypotheses beyond the reach of proof, it would have been better, had he more strictly applied to his own speculations the concluding sentences of his chapter: „our knowledge of the existence of God", and purged even them of their latent dogmatism. Dies konnte er, wie wir sahen, aus zwei Gründen nicht. Einerseits ist der Begriff Gottes ein metaphysischer, der — abgesehen von psychologischen Erörterungen — nicht anders als dogmatisch behandelt werden kann, andererseits konnte er die cartesianischen Ansichten im Prinzip so wenig widerlegen, dass er vielmehr, im Gegensatze zu seiner sensualistischen Lehre in Descartes' Spuren wandelt. Fox Bourne erblickt darin einen grossen Nachtheil der lockeschen Philosophie II p. 131. Locke's philosophy was necessarily tinged if not biassed by his theology. That however, if it lessens the value of some portions of his great work, only makes others more remarkable. — Pag. 104 der Kritik sagt Erdmann: „Locke hat sich in der That mit dem Gottesbeweise Descartes' beschäftigt, jedoch nicht ihn anerkennend, wie Geil behauptet, sondern ihn verwerfend, aber nicht aus den Gründen verwerfend, die Sommer vermuthet." — Ich kann diesem Urtheile des Hallenser Philosophen, der sich dabei im Wesentlichen auf ein Blatt der Miscellaneous Papers Lockes vom Jahre 1696 stützt, nicht beistimmen. Auch das kann meiner-

seits nicht eingeräumt werden, dass darin Lockes Vertrautheit mit der cartesianischen Lehre charakteristischer illustriert würde, als durch seinen Essay. Der Inhalt dieser Auseinandersetzungen findet sich nämlich im Wesentlichen in dem Essay wieder. Es darf daraus, nach meiner Ansicht, nicht geschlossen werden, dass Locke Descartes' Gottesbeweis verworfen hat. Der Beweis[5]) vom Jahre 1696 hat folgenden Gedankengang:

Ich hörte Descartes' Meinung hinsichtlich des Daseins Gottes oft von klardenkenden Leuten besprechen. Ich hielt mit meinem Urtheile zurück; bei einer neuerdings vorgenommenen Prüfung fand ich, dass nach seinem Beweise die leblose Materie ebensogut das Ewige sein könnte als der unsterbliche Geist. Dieser Umstand, and his labouring to invaliditate all other proofs of a God but his own[6]), zieht unvermeidlich einigen Verdacht auf ihn: The fallacy of his pretended great proof of a Deity appears to me thus! The question between the Theists and Atheists I sake to be this, viz. not whether there has been nothing from eternity, but whether the eternal Being that made, and still keeps all things in that order, beauty and method, in which we see them be a knowing immaterial substance, for, that something, either senseless matter, or a knowing spirit, has been from eternity I think, nobody doubts. Also nicht die ganze Anlage des cartesianischen Beweises wird verworfen, sondern nur der Umstand getadelt, dass Descasrtes nicht das Denken Gottes erwiesen hat. —

In dem weiteren Verlaufe des Beweises findet eine Art Dialog zwischen einem Theisten und einem Atheisten statt. Für jede Behauptung, die der Theist für seinen eternal spirit vorzubringen hat, hat naturgemäss der Atheist die seinigen für seine senseless eternal matter. — So that real existence is but supposed in either side; and the adding in our thoughts the idea of neccessary existence to an idea of a senseless material substance, or to the idea

[5]) Descartes' Proof of a God, from the Idea of necessary Existence examind bei Lord King „The Life and Letters of John Locke", London 1858, p. 313—316.

[6]) Essay IV, X, 7. (Over-fondness of that darling invention . . . endeavour to invaliditate all other arguments.)

of an immaterial knowing spirit makes neither of them to exist nor alters anything in the reality of their existence, because our ideas alter nothing in the reality of things. Diese Uebereinstimmung unserer Ideen mit dem Sein muss erst nachgewiesen werden; the Atheist must first prove and that by other ways than that idea the existence of an eternal all-doing matter, and then his idea will be proved evidently a true idea.

Dasselbe gilt vom Theisten. Irgendwelche Idee, die sich in unserer Seele befindet, verbürgt uns nicht das wirkliche Sein eines Dinges ausserhalb unseres Geistes. Real existence can be proved only by real existence; and therefore the real existence of a God can only be proved by the real existence of other things.

Unsere eigene Existenz nun ist uns sicherer bekannt als unsere Sinne uns bekannt machen können mit den Dingen da draussen; that is the internal perception, a self-consciousness or intuition f r o m w h e n c e t h e r e f o r e m a y b e d r a w n, b y a t r a i n o f i d e a s, t h e s u r e s t a n d m o s t i n c o n t e s t a b l e p r o o f o f t h e e x i s t e n c e o f G o d. — Darf man hierin eine Verwerfung des Descartes'schen Gottesbeweises erblicken? Nicht mehr und nicht weniger als nach den Ausführungen Lockes in Buch IV.

Locke verwendet hier die positive Gottesvorstellung; der hier gegebene Gottesbeweis ist der demonstrative von Locke im Essay verwandte (by a train of our ideas), der sich auf die intuitive Gewissheit stützt. Was der englische Philosoph an Descartes' Beweis auszusetzen hat, ist lediglich der Umstand, dass nach Descartes ebenso gut der Stoff als der Geist das ewige Wesen sein könne. Descartes hätte also, meint Locke, den Materialismus widerlegen sollen. — Sonderbar, der Mann, den man häufig als den geistigen Vater des Materialismus bezeichnet, macht dem Vater des modernen Idealismus den Vorwurf, dass er nicht jene Lehre widerlegte hinsichtlich der Gottesidee und des Gottesbeweises. —

Es ist gewiss ein Stück gesunder Kritik darin, wenn Locke darauf hinweist, dass unsere Ideen, als solche, entsprechende Realität nicht garantieren. Wäre er selbst nur einmal strikte darnach verfahren, dann würde er es aufgegeben haben, das Dasein Gottes mathematisch zu erweisen; er würde dann sowohl von dem kos-

mologischen, als auch von dem apriorischen Gottesbeweise abgekommen sein, der sich aufbaut auf das intuitiv erkannte Ich. — Hinsichtlich des ganzen Gedankenganges und seiner Uebereinstimmung mit den Auslassungen des Essay verweise ich auf IV, X, 8 ff.

Der ganze Unterschied zwischen der cartesianischen und der lockeschen Lehre besteht also auch hier darin, dass Descartes argumentiert auf Grund der ihm intuitiv klaren Gottesidee, während Locke — auch apriorisch verfahrend — seinen Beiweis aufbaut auf Grund des intuitiv klar erkannten Ich. —

Wenn, wie dies aus verschiedenem klar ersichtlich ist, Locke sich mit der kartesianischen Lehre intensiv beschäftigt hat, so sind wir berechtigt, die metaphysischen Lehren Lockes, soweit sie Gottesbegriff und Gottesbeweis betreffen, für kartesianisch zu halten: „Denn diese Lehren sind ohne bestimmenden Einfluss von dieser Seite historisch nicht zu verstehen [7]).“

Ich fasse das Resultat dieser Abhandlung in wenigen Sätzen zusammen:

Locke lehrt eine doppelte Gottesidee, eine psychologisch-negative und eine ontologisch-positive, jene, wo er von der Genesis unserer Vorstellungen handelt, diese, wo er, wie der Begriff das mit sich bringt, Metaphysiker wird.

Locke lehrt einen zwiefachen Gottesbeweis, vorwiegend den kosmologischen, daneben aber auch den metaphysisch-ontologischen, der da argumentiert von dem intuitiv erkannten Ich aus.

Hinsichtlich der je an zweiter Stelle genannten Lehren steht Locke wesentlich unter dem Einflusse Descartes'.

---

[7]) Kritik meiner Abhandlung von Natorp Philos. Monatshefte Bd. XXIV p. 493.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

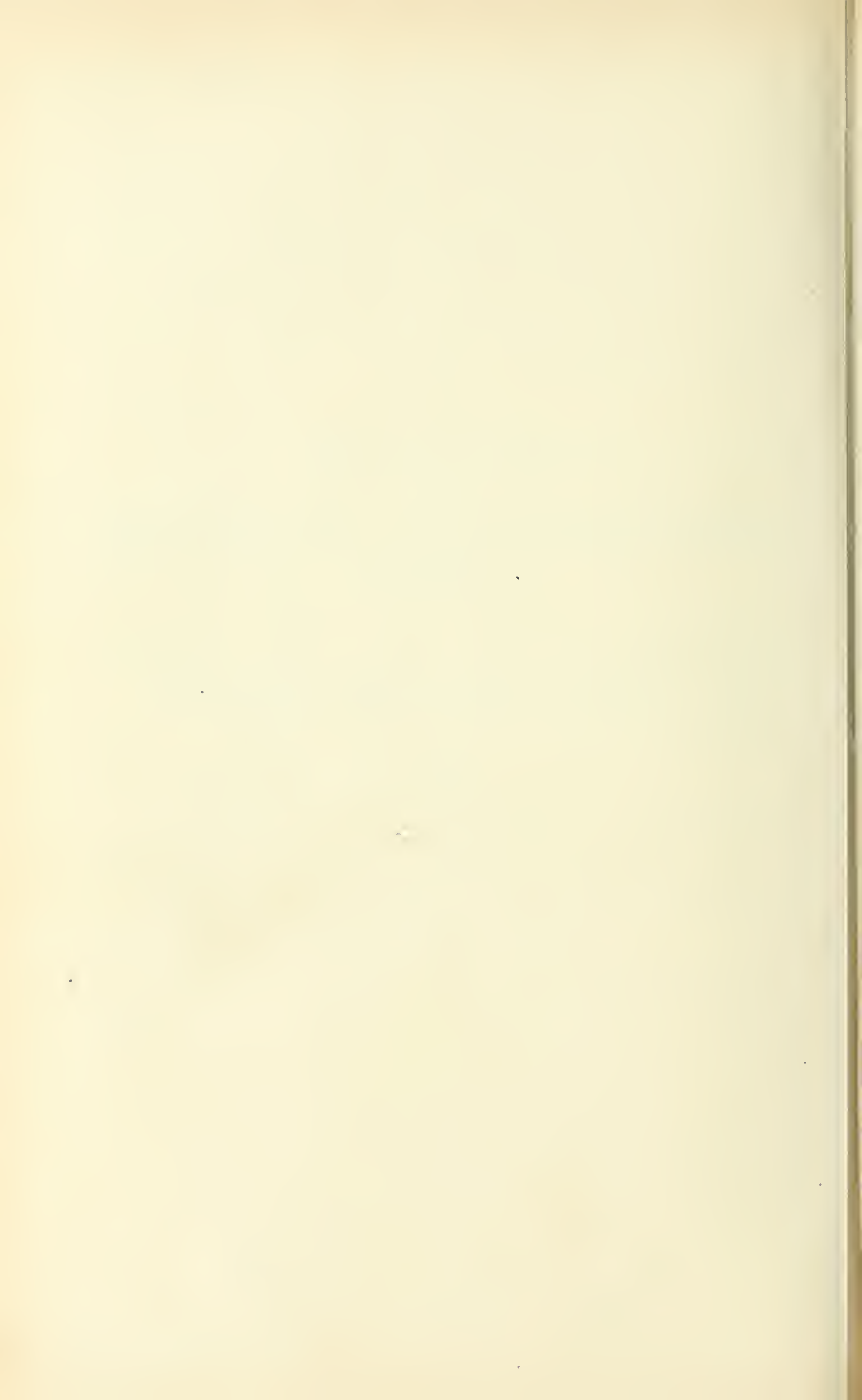
in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, A. Müller, J. Gould Schurman, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



X.

Bericht über die academische Ausgabe der Aristotelescommentare 1886—1889.

Von

Ivo Bruns.

Der Aufforderung des Herrn Herausgebers dieses Archivs, über die seit 1886 erschienenen academischen Ausgaben der Aristotelescommentare in der Weise zu berichten, dass das für die Geschichte der Philosophie Interessante und Neue hervorgehoben werde, entspreche ich gern, doch nicht ohne mir zu verhehlen, dem geäusserten Wunsch nur in sehr bescheidener Weise zu genügen. Es handelt sich um Texte, die zum grössten Theil längst bekannt waren und auch, soweit sie bisher nur an entlegenen Orten zugänglich waren, alle benutzt und z. Th. systematisch durchgearbeitet worden sind. Mein summarischer Bericht wird dem Kundigen nichts Neues bringen und nur den noch nicht Bewanderten vorläufig orientiren können.

Commentaria in Aristotelem graeca edita consilio et auctoritate academiae litterarum regiae Borussicae vol. IV pars I. Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium edidit Adolfus Busse. Berolini typis et impensis Georgii Reimer 1887.

In der Reihe der academischen Sammlung nehmen die aristotelischen Schriften des Porphyrius den ersten Platz nach den erhaltenen Commentaren Alexanders ein. Der Schüler Plotin's, der in seinen logischen Arbeiten von der Mystik seines Systems

wenig oder Nichts durchblicken lässt, steht dem klassischen Exegeten zeitlich nahe [die Isagoge wird nach allerdings nicht völlig verbürgten Nachrichten[1]) in die Jahre 268—70 gesetzt], an nachhaltiger Wirksamkeit und Popularität durch lange Jahrhunderte hindurch kann sich wohl keines Aristotelikers Schrift mit seiner diesen Band eröffnenden Isagoge messen. Denn Εἰσαγωγή ist der Titel des Buches, welches, dem Chrysaorios (Consul nach 284?) gewidmet, die fünf Begriffe der Gattung, der Art, des Unterschiedes, des eigentümlichen und zufälligen Merkmals (γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός) in kurzer gemeinfasslicher Weise erläutern soll. Es sind die Gesichtspunkte, unter denen die Gesammtheit der Dinge, die sich sachlich in die 10 aristotelischen Kategorieen zerlegen lässt, beständig in die Erscheinung und das Denken treten und deren Erörterung deshalb der der Kategorieen selbst vorangehen soll. Da nun der Weg zu der Philosophie durch die Pforte der Kategorieen führt, kann sich die Schrift des Porphyrius in der Tat als „die Isagoge" bezeichnen. Als eine Vorbedingung zu allen logischen Operationen betrachtet er sie und als solche setzt er sie gleich Anfangs mit den Categorieen in Verbindung: ὄντος ἀναγκαίου καὶ εἰς τὴν τῶν παρὰ Ἀριστοτέλει κατηγοριῶν διδασκαλίαν τοῦ γνῶναι . . εἴς τε τὴν τῶν ὁρισμῶν ἀπόδοσιν καὶ ὅλως εἰς τὰ περὶ διαιρέσεως καὶ ἀποδείξεως χρησίμης οὔσης τῆς τούτων θεωρίας. Der byzantinische Schreiber des von Busse praef. p. XI edirten Traktats glaubte jedenfalls im Sinne des Porphyrius zu handeln, wenn er dessen rein logische Isagoge durch die Kategorieen selbst sachlich ergänzen wollte.

Diese fünf Grundbegriffe, die wie Prantl[2]) zeigt, in ähnlicher Zusammenstellung schon in der Topik 5, 101 b 37, dann besonders von Theophrast (vgl. Prantl a. a. O. 395) behandelt worden sind, haben der Schrift auch den Namen περὶ τῶν πέντε φωνῶν eingetragen, ein Ausdruck der sich im Text der Isagoge nicht findet, sondern nur in einer Capitelüberschrift (13, 9), die ihrerseits in einer der grundlegenden Handschriften fehlt. Der Herausgeber hat

---

[1]) vgl. Zeller, Die Phil. d. Griechen III 2, 636 Anm. 3.

[2]) Geschichte der Logik im Abendlande 1855, I, 627.

sich über die Authenticität dieser Ueberschriften nicht geäussert. Anfangs sind sie durchaus sachgemäss, nachher bei der Tabelle der Unterschiede und Uebereinstimmungen der φωναί wird es zweifelhaft, ob Porphyrius eine so in's Einzelne gehende Zerlegung selbst vorgenommen hat.

Porphyrius hat nichts weiter geben wollen als eine gemeinverständliche Einführung in logische Grundbegriffe, er geht von dem populären Sprachgebrauch aus, zeigt demgegenüber den Sinn den diese Worte in der philosophischen Anwendung haben, und indem er diese in schulmässiger Exactheit nach allen Seiten zu wenden bestrebt ist, sieht er von der metaphysischen Sphäre eingestandener Massen ab: αὐτίκα περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα, παραιτήσομαι λέγειν βαθυτάτης οὔσης τῆς τοιαύτης πραγματείας (1, 9). Wenn es also z. B. 6, 21 heisst τῇ τοῦ εἴδους μετουσίᾳ οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι εἷς, τοῖς δὲ κατὰ μέρος ὁ εἷς καὶ κοινὸς πλείους, so ist hier nicht in einem Athemzuge εἶδος aristotelisch und platonisch gebraucht, sondern nur gesagt, dass die Gesammtheit der einzelnen Menschen logisch betrachtet eine Einheit darstelle. Dieser Einwand rührt von Prantl her und schon Zeller hat in der Anmerkung zu S. 642 (Philos. d. Gr. III³, 2) gegen diesen und die anderen masslosen Angriffe Prantl's gegen Porphyrius Einsprache erhoben, indem er mit Recht sagt: „So stark diese Vorwürfe auch lauten, so kommen sie doch in der Hauptsache darauf hinaus, dass Porphyrius die Logik seinen Nachfolgern im wesentlichen in derselben Gestalt überliefert hat, in welcher er sie bei der Mehrzahl der damaligen Peripatetiker vorfand, statt . . alle Aenderungen und Zutaten der stoischen Schule wieder auszumerzen etc." Es ist bei der eindringenden Kenntniss, die Prantl von diesem schwierigen Literaturzweige hatte (die eingehendste Analyse der Isagoge findet sich bei ihm S. 627 ff.), besonders zu bedauern, dass sein einseitiges Hervorheben des rein aristotelischen Standpunkts ihn nicht zu einer historischen Darstellung dieser späteren Logik, sondern nur zu fortgesetzten Invektiven auf dieselbe hat kommen lassen. Dieser Theil der Philosophie wartet noch seines Specialhistorikers.

Wie Zeller a. a. O. gegen Prantl polemisirt, so ist auch Busses Ausgabe ein stillschweigender Protest gegen ihn.

Die grosse culturgeschichtliche Bedeutung der Schrift tritt in dieser äusserst sorgfältigen Ausgabe in ihr volles Licht. Nicht weniger als 17 Handschriften lagen dem Herausgeber vollständig collationirt vor, von 8 weiteren hatte er Proben. Er statuirt, dass alle vorhandenen auf einen Archetypus zurückgehen, der jünger als des Boethius Uebersetzung ist, und unterscheidet zwischen einer reinen und einer interpolirten Klasse; aus der ersten wählt er 4 aus zur Festsetzung seines Textes, unter denen hervorragt die Arethashandschrift A, ein Urbinas saec. IX, als Vertreter der interpolirten fungirt ein Coislinianus saec. XI. Soweit der Verfasser das Material vorlegt, scheinen diese Ansätze wohl gerechtfertigt. Doch wäre, wo einmal die Ueberlieferung so erschöpfend durchgearbeitet worden ist, eine etwas motivirtere Ablehnung des nicht benutzten, selbst auf Kosten einer kleinen Mehrbelastung des Apparats, vielleicht am Platze gewesen. Nicht minder wie die Zahl der Handschriften sprechen die früheren lateinischen Uebersetzungen für die einstige Bedeutung der Schrift. Schon im 4. Jahrh. übersetzte sie Marius Victorinus, den dann in einem Dialog in 2 Büchern Boethius commentirte. Jene Uebersetzung ist verloren, erhalten die des Boethius, welche, in ihrer Art vortrefflich, auch ihres Alters wegen von hoher kritischer Bedeutung ist. Der Herausgeber hat sie nicht nur in neuem Abdruck, sondern auch in urkundlicher Fassung vorgelegt. Wo die occidentale Ueberlieferung so reichlich strömt, durfte von der orientalischen (vergl. des Herausgebers Notizen über syrische und arabische Versionen praef. XXXI) abgesehen werden.

Dagegen hat Busse in einem wertvollen Kapitel seiner Vorrede (p. XXXIV, conspectus commentatorum graecorum) auch die schwierigen Grundlinien für die Geschichte der griechischen Erklärer der Isagoge gezogen, deren Hauptresultate es nützlich sein wird, hier kurz zusammen zu fassen.

Der älteste der erhaltenen Commentare ist der des Ammonius, des Hermias Sohn (Zeller III, 2, 830), gedruckt Venedig 1500 u. 1545, dem in der academischen Sammlung Bd. IV, 3 vorbehalten

ist. Aeltere Commentare gab es, doch citirt Ammonius sie ohne Namen. Wir kennen sie nicht, denn die kleineren Excerpte, die unter dem Namen des Hermias und Theodorus vorliegen, erweisen sich als beträchtlich jüngeren Ursprungs (praef. XXXV). Dem Ammonius (um 500) stehen zeitlich am nächsten die erhaltenen Commentare des Elias (Zeit unbestimmt) und David, des Armeniers (6. Jahrh.), welche bisher nur teilweise bekannt geworden sind. Den des Elias enthält die Pariser Handschrift Coislinianus 387 saec. XI, der des David ist mehrfach überliefert (z. B. in der Pariser Hds. 1938, welche Cramer benutzte). Beide zerfallen, wie der Commentar des Ammonius, in drei Theile: I prolegomena in philosophiam, II prolegomena in Isagogen, III commentarius in Isagogen. No. III, der Commentar, ist bisher noch nicht gedruckt, dagegen No. I und II des Elias bei Cramer, Anecdota Parisiensia IV, 389 ff., Excerpte aus Davids No. I bei Brandis im Scholienband 12 a 3—16 b 42, aus No. II ebenda 16 b 43—18 b 34, ebenso die vollständige erste Hälfte von David No. II bei Cramer a. a. O. 434 ff.

Nun beruht allerdings der Autorname des Elias für den anonym erhaltenen Commentar des Coislinianus 387 nur auf einer Conjektur Val. Rose's (Arist. Pseud. p. 71 u. 181), während der Commentar des David von einigen der Handschriften die ihn erhalten haben, dem Elias zugeschrieben wird. Demgegenüber macht Busse auf Grund des bis jetzt nur ihm vollständig vorliegenden Materials darauf aufmerksam, dass 1) trotz aller Aehnlichkeiten beider Commentare sicher ist, dass sie von verschiedenen Autoren ausgehen (cf. Praef. XLII, XLIII), 2) dass die Proben, welche Neumann (Mémoire sur la vie et les ouvrages de David, Paris 1829) aus der armenischen Version des David mitteilt, mit dem Commentar, von dem ein Teil bei Cramer a. a. O. 434 ff. steht, stimmen (XXXVII) und 3) dass von der Existenz eines besonderen Eliascommentars sich in späteren Scholien deutliche Spuren finden, die wieder mit dem Commentar des Coislinianus 387 übereinstimmen (XXXVIII). Es wird deshalb an der Namengebung Rose's für diesen festzuhalten sein, obgleich ein Epigramm, welches David bei Brandis (13 b 44) als olympiodorisch anführt, von dem Anonymus des Coislinianus 387 als eigenes vorgetragen wird. Ein Umstand, der nach

Busse nicht dazu verleiten darf, in dem Anonymus Coisl. den Olympiodor zu sehen, der vielmehr so zu erklären ist, dass beide, Elias und David, aus Olympiodor schöpfen (daher ihre grossen Uebereinstimmungen), und dass Elias in diesem Fall seine Quelle verschweigt, während sie David nennt. Der Commentar des Olympiodor ist uns verloren. Da er seinerseits auf Ammonius fusste, ist er das Bindeglied zwischen Ammonius einerseits, Elias-David andrerseits, von denen, nach Busse, wiederum Elias den Olympiodor näher steht als David.

Es sei noch bemerkt, dass der Herausgeber nach den zwei zuletztgenannten Erklärern (für die in der academischen Sammlung Bd. XVIII, 1 und 2 bestimmt ist) auch die späteren byzantinischen Exegeten der Isagoge, unter denen Nicephoras Blemmides (13. Jahrh.) und Leo Magentinus (14. Jahrh., der letztere unedirt, in einem Coisl. 170 erhalten, des ersteren hierher gehörige Arbeiten, Augsburg 1605 von Weghelin gedruckt) hervorragen, bespricht, und ihr Verhältniss zu den Vorgängern erörtert.

Von den sonstigen Arbeiten Porphyr's zur Logik hat sich nur das Fragment eines kleineren Commentars zu den Categoricen erhalten, verloren ist der grosse in 7 Büchern an Gedalius, die wir nur durch zahlreiche Citate Späterer (bes. Simplicius) kennen, welche Brandis[3]) würdigte. Wir sehen daraus, dass Porphyr hier in umfassendem Massstabe die Einwürfe und abweichenden Meinungen besonders der Stoiker berücksichtige, auch gegen seinen Lehrer Plotin polemisirte. Bei dem rein schulmässigen Charakter der kleineren Schrift ist das nicht zu erwarten, doch fehlen auch hier nicht polemische Bezugnahmen auf Stoiker (Plotin wird nicht genannt), so in der Frage ob die *ποιότητες τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον* annehmen 137, 25 ff. oder in der umständlichen Erörterung (59, 3) über Sinn und Bedeutungsumfang der Kategoricen, wo Athenodorus, Kornutos, Herminos, Boethos berücksichtigt werden. Im Uebrigen wird der aristotelische Text mit wortreicher, oft ermüdender Gründ-

[3]) Ueber die gr. Ausleger des aristotelischen Organons. Abh. d. Berl. Ac. 1833 S. 280, vgl. Zeller III, 1, 640, 3.

lichkeit zerlegt und damit auch das kleinste Eckchen des logischen Gehäuses nicht unbelauscht bleibe, ergänzt. Es geschieht in Form eines Dialogs, der etwa der Schlussrepetition eines Lehrers mit seinem Schüler entspricht. Diese ἐρώτησις und ἀπόκρισις ist das Gegenteil eines socratischen Dialogs. Die Frage enthält das Thema, über das der Antwortende sich expliciren soll, sie recapitulirt die vorhergehende Antwort und bestimmt die Disposition, die in der neuen zu befolgen ist.

An den Herausgeber stellt die Exegesis noch grössere Anforderungen als die Isagoge. Nur eine Handschrift, jetzt in Modena, die sehr gelitten hat, hat die Schrift erhalten und wenn auch Apographa hier und dort aushelfen, so bleiben doch unheilbare Lücken. Mitten in der Erklärung des 9. Kapitels (περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν) bricht die Schrift jetzt ab. Dass Porphyr die Postpraedicamente für unächt gehalten und nicht commentirt habe, lässt sich daraus nicht entnehmen. Die Schrift war bisher, ausser den academischen Excerpten (39 ff.) nur in der editio princeps Paris 1543 zugänglich, wozu die Uebersetzung des Felicianus, 1546 Venedig, kam.

Vol. IV pars II. Dexippi in Aristoteles Categorias commentaria edidit Adolfus Busse, Berlin 1888.

Die erhaltenen Teile des Commentars zu den Categorieen von Dexippus liegen uns ebenfalls in der Behandlung des Herrn Busse vor, welcher gleichzeitig die Zeit des Dexippus (Hermes 23, 402) einer Untersuchung unterzogen hat. Danach ist er (fast um ein Jahrhundert später anzusetzen als der Historiker) jünger als Jamblich, dessen Schriften ihm bei seinem Commentar vorlagen (5, 9) und dessen Schüler ihn Simplicius (in Cat. ed. Bas. 1551 fol. 1r 2) nennt. Aus der Tatsache, welche die Vergleichung mit Simplicius zeigt, dass er viel aus Jamblich geschöpft hat, folgert Busse indess nicht zwingend, dass Dexippus Commentar erst nach Jamblich's Tode (um 330) geschrieben sein könne. Nur spricht für höheres Alter bei Dexipp, dass er (nach 4, 24) eine erwachsene Tochter verloren hat und sein Körper (5, 1) νόσοις ἐκτέτηκεν, als er den Commentar schrieb.

Diese der Einleitung entnommenen Notizen zeigen, dass der Commentar, wenigstens im Anfang, eine etwas persönlichere Färbung hat und einen gewissen sophistischen Schmuck an sich trägt. Er ist, wie das vorher besprochene Werk, dialogisch abgefasst, aber nicht in der Art einer Katechese wie dieser, sondern Seleukos, ein Schüler des Dexipp τοῦ μανθάνειν ἀκόρεστος und γένει καὶ δόξᾳ in der Genossenschaft hervorragend, bittet den Lehrer um Auskunft über seine Aporieen. Diese verfolgen dann den aristotelischen Text ganz wie ein Commentar, leider ist nur Buch 1 und 2 und vom dritten die ersten 10 Kapitel erhalten, die bis zur Besprechung der Quantität führen. Die Inhaltsübersicht vor dem dritten Buche zeigt, dass 30 Kapitel fehlen.

Simplicius charakterisirt das Werk dahin, dass es über Porphyr und Jamblich (die Dexipp 5, 9 als Vorgänger besonders hervorhebt) nicht hinausgehe, und dass es principiell gegen Plotin's Aporieen gerichtet sei (cf. praef. VI, Anm. 4). Der erhaltene Text bestätigt dies letztere durchaus, da er zahlreiche Lösungen der von Plotin Enn. VI, 1—3 vorgebrachten Aporieen zu Aristoteles Categorieen enthält. Jamblich und Porphyrius citirt er namentlich nicht, wendet sich dagegen polemisirend mit und ohne Namennennung gegen stoische und peripatetische Gegner. Es werden genannt Alexander, Andronikos, Boethus, Sosigenes und (Pseudo-) Archytas. Mehr noch als die besprochenen Schriften des Porphyr, die ihrer Bestimmung nach nicht so sehr auf die gleichzeitige und vorhergehende Aristoteles-Erklärung eingehen, zeigt Dexippus, welche Rolle die aristotelischen Categorieen in der Philosophie der Kaiserzeit gespielt haben. σχεδὸν γὰρ κατανενόηκα, ὡς οὔτε πλείους ἀντιλογίαι εἰς ἑτέραν ὑπόθεσιν γεγόνασιν οὔτε μείζους ἀγῶνες κεκίνηνται οὐ μόνον τοῖς Στωϊκοῖς καὶ Πλατωνικοῖς σαλεύειν ἐπιχειροῦσι ταύτας τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας, ἀλλὰ καὶ αὐτοῖς γε τοῖς Περιπατητικοῖς πρὸς ἑαυτούς, τοῖς μὲν μᾶλλον ἐφικνεῖσθαι τῆς διανοίας τἀνδρὸς ὑπειληφόσι, τοῖς δ' εὐπορώτερον λύειν οἰομένοις τὰ παρ' ἑτέρων ἀπορούμενα sagt er 5, 18 und indem er den aristotelischen Text mit der bald kürzeren bald längeren Lösung eigener und fremder Aporeme verfolgt, giebt er guten Einblick in die Fülle von Scharfsinn und Spitzfindigkeit, mit der die späteren Jahrhunderte bald erklärend

und verteidigend, bald abweichend und streitend die aristotelischen Gedanken umgeben haben. Wenn ich sagte, die Geschichte der späteren Logik sei noch zu schreiben, so wird Dexipp eine wertvolle Quelle dafür sein.

Die Schrift war, als Brandis a. a. O. Excerpte daraus veröffentlichte nur in der Uebersetzung des Felicianus (1546 Venedig) bekannt. Später (1859) gab Spengel sie heraus. Auch dieser hervorragende Gelehrte hat dem Nachfolger viel zu thun übrig gelassen. Ausser dem auch von Spengel benutzten Parisinus 1942 (R) hat Busse besonders einen Laurentianus (72, 21) seinem Text zu Grunde gelegt. Keine der Handschriften ist älter als das 14. Jahrhundert.

Joannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros commentaria edidit Hieronymus Vitelli, Berolini vol. XVI 1887, vol. XVII 1888.

Auf beinahe 1000 Seiten liegt hier in sorgfältiger Bearbeitung vor, was von des Johannes von Alexandria, genannt Philoponus, Commentar zur Physik noch übrig ist. Wir müssen dem verdienten Florentiner Gelehrten für die hier geleistete entsagungsvolle Arbeit dankbar sein. Denn es steht zu fürchten, dass in diesen Text, auch nachdem er ihn in die sauberste Form gebracht, sich nicht eben sehr viel mehr Leser vertiefen werden, als bisher, da man ihn in der Ausgabe des Trincavellus (Venedig 1555) lesen musste, welche Ausgabe die Erklärung der 4 ersten Bücher enthält. Dieser erste allein vollständig erhaltene Theil füllt in der neuen Ausgabe 786 Seiten, entspricht also in räumlicher Beziehung ziemlich genau der ersten Hälfte des Simplicius-Commentars. Den Rest des zweiten Bandes füllen bei Vitelli Excerpte aus den verlorenen Büchern, die einesteils als Scholien zu Aristoteles Physik B. 5—8, anderenteils in Form eines getrennt und unter dem Titel εἰς τὸ ἐπίλοιπον τῆς φυσικῆς ἀκροάσεως überlieferten Auszuges aus dem 8. Buche des Commentars erhalten sind. Was die ersteren betrifft, so war es natürlich, dass der Herausgeber, als er in Brandis Scholiensammlung 440 b 16 philoponeisches Gut entdeckte, das aus dem berühmten Aristotelescodex E (1853)

stammte, sich an diese vorzügliche Quelle hielt. Leider fand er erst als die Scholien von E bereits im Druck waren, dass dieselben Excerpte zum Teil vollständiger in einer Venezianischen Handschrift (F) vorliegen, und da beide nun nicht mehr zusammengearbeitet werden konnten, sind beide nacheinander zum Abdrucke gekommen, in Folge wovon Einiges die unverdiente Ehre doppelten Erscheinens hat. Die Pariser Excerpte stehen hinter dem 4. Buch, S. 851, S. 852—887 die Venediger. Den Schluss macht der Auszug εἰς τὸ ἐπίλοιπον τῆς φυσικῆς ἀκροάσεως S. 888—908.

Ueber die Grundsätze, die Vitelli bei der Constituirung des Textes befolgte, siehe man seine Vorrede, aus der hervorgeht, dass ein eklektisches Verfahren geboten ist. Die älteste Handschrift (G ein Laurentianus saec. XII) ist weit mehr als manche jüngere interpolirt, sonst minderwerthige haben in Einzelheiten entschieden das Richtige erhalten. Dies ist nirgends deutlicher als 703, 17, wo M (ein Marcianus des XIV.—XV. Jahrhunderts) allein die richtige Zahl $\overline{\sigma\lambda\gamma}$ giebt, die schon Nauck (Ersch und Gruber Sect. III, 23, 465) statt der sonst überlieferten $\overline{\tau\lambda\gamma}$ verlangte. Daraus geht hervor, dass Philoponus an diesem Commentar 517 n. Chr. schrieb, somit vor Simplicius, welcher in seinem Physik-Commentar andere Werke des Philoponus häufig citirt (vgl. bis zum Erscheinen des Diels'schen Index die Nachweise bei Fabricius Bibl. Graeca X), während Philoponus den Simplicius nicht nennt. Spätere Scholien stellen beide in der Erklärung der Physik gegensätzlich einander gegenüber. Simplicius schrieb die Physik jedenfalls nach 532 oder 531, wo die mit Damascius auswandernden Philosophen nach Persien gingen, denn er schrieb nach Damascius Tode.

Aus dem allgemeinen Eindruck beider Werke würde man aber geneigt sein ganz anders zu urteilen und dem gediegenen Commentar des Simplicius den geringwertigen des Philoponus um ein beträchtliches in der Zeit nachzustellen. Es sei gestattet, an einer beliebigen Stichprobe den Unterschied ihrer Erklärungsweise zu veranschaulichen. Ich nehme Ar. Phys. II, 4 und 5, wo Aristoteles von der τύχη handelt. Im Anfang scheint hier die Erklärung des Simplicius nicht sehr glücklich zu sein. Der Gedanke des Aristoteles ist einfach und verständlich: Ehe wir untersuchen, was

die τύχη ist, müssen wir feststellen, ob sie überhaupt ist. Denn dies leugnen einige aus dem Grunde, weil bei Allem was wir Zufall nennen eine bestimmte Ursache nachzuweisen sei. Das ist aber kein gültiger Einwurf, denn, sagt Aristoteles, Vieles geschieht (Torstriks Tilgung der Worte ἀπὸ τύχης καὶ ἀπὸ ταὐτομάτου 196 a 12 ist evident), von dem wir unter dem vollen Bewusstsein, bestimmte Gründe dafür namhaft machen zu können, dennoch einen Theil als zufällig geschehend bezeichnen. D. h. Aristoteles stellt dem oberflächlichen Raisonnement der Zufallsleugner die Tatsache entgegen, dass der von ihnen angeführte Einwurf auch dem Sprach- und Volksbewusstsein keineswegs unbekannt sei, dass dieses vielmehr unter voller Anerkennung stets nachweisbarer bestimmter Gründe dennoch den Zufall als solchen statuire. Simplicius tut dem zurückgewiesenen Raisonnement zu viel Ehre an, indem er es in zwei schulmässige Syllogismen (nach dem 1. und 2. σχῆμα) zwängt, in denen es nie aufgetreten ist (den Philosophen wird ja gerade vorgeworfen, dass sie über die τύχη schwiegen), ein überflüssiger Apparat, der die einfache Widerlegung des Aristoteles aus dem Volksbewusstsein nur abschwächt (328, 17 ff.). Philoponus unterlässt die Formulirung des Einwurfs zu Syllogismen und bringt dadurch, dass er sie nur an Beispielen erläutert, ihre Beschaffenheit besser zur Geltung (259, 9 ff.). Die aristotelische Widerlegung spitzt er nicht ungeschickt zu der Wendung zu: dass eben, weil bei jedem Zufälligen auch ein bestimmter Grund augenfällig sei, der Zufall etwas neben dem bestimmten Grunde sein müsse, dass also der Einwurf das Material zur Widerlegung enthalte. Aber gegen die selbstgefällige Breite mit der dies 260, 20—34 auseinandergesetzt wird, sticht doch wieder vorteilhaft in seiner Kürze das Referat bei Simplicius ab (329, 25—30). Und es liegt bei Simplicius in jenem streng durchgeführten Suchen nach dem syllogistischen Connex aller aristotelischen Gedanken die eigentümliche Stärke seiner Erklärung. Berührt dies Princip in dem eben Angeführten befremdend, so tritt es in sein gutes Recht 196 b 10 ff. Hier ist die Schwierigkeit: wodurch gewinnt Aristoteles die Existenz der τύχη? Dies muss b 10—17 geschehen, denn von b 18 an wird mit ihr operirt. Keiner geht dieser Frage so entschlossen zu Leibe

wie Simplicius. Auch Themistius nicht. Dieser sagt zu Beginn (178. 24 ff. Sp.), nun solle erwiesen werden, dass und worin die τύχη sei, giebt dann wie Aristoteles eine Dreitheilung alles Geschehenden in nothwendig, meistens und selten Geschehendes, schliesst von den 2 ersten Gruppen die τύχη aus und endet mit der Frage: „nun ist doch wohl die τύχη ein selten Geschehendes? Denn das sagt auch die allgemeine Ansicht.“ Man sieht nicht recht, wo hier das Beweisende liegt. In der κοινὴ δόξα, die nur nebenher herangezogen wird, offenbar nicht. Die Diärese aber kann besonders für Themistius (vgl. seine Ausdrucksweise 179, 8—12) noch nicht die Identität von ἀπὸ τύχης und ἐπ' ἔλαττον ergeben. Anders Simplicius, den die halbverschleierte Schwierigkeit nicht ruhen lässt. φανερὸν ὅτι sagt Aristoteles, also muss hier ein wissenschaftlicher Schluss auf die Existenz der τύχη vorliegen (334, 3). Ganz sicher ist er nicht worin er liege, (Z. 5: οἶμαι) aber er meint, Aristoteles habe so gefolgert: das Verursachte gegeben, muss auch die Ursache dasein. Nun ergiebt die Diärese, dass das ἐπ' ἔλαττον da ist, das ist ἀπὸ τύχης, also ist auch die τύχη. Er bekennt zugleich offen, die Prämisse τὰ ἐπ' ἔλαττον = τὰ ἀπὸ τύχης sei damit noch unbewiesen. Der Beweis müsse in πάντες φασίν liegen, und jene Gleichung ergiebt sich, weil: δῆλον ἐκ τοῦ πάντας μὴ μόνον λέγειν, ἀλλὰ καὶ γινώσκειν ὅτι τὰ τοιαῦτα ἀπὸ τύχης γίνεται. Also er erhebt das allgemeine Sagen zum allgemeinen Erkennen. Noch einmal kommt er darauf zurück den schwierigen Punkt mit um so grösserer Entschiedenheit herauszuheben: Aristoteles argumentirte nicht auf den allgemeinen Glauben, sondern ὡς ἐναργοῦς εἶπε (335, 1—3), es handelt sich um eine sinnfällige Gewissheit, die als wissenschaftlich brauchbarer Baustein benutzt werden kann.

Der Wert der simplicianischen Erklärung tritt in diesem Ringen nach dem beweisschliessenden Gedanken, man mag über die Richtigkeit im einzelnen Fall denken wie man will, schön zu Tage. Wie matt erscheint gegenüber dieser energischen Exegese Philoponus. In dem er ebenfalls αἰτία und αἰτιατά unterscheidet, erinnert er zunächst an Simplicius. Um die αἰτία (τύχη) zu erkennen (266, 25) muss man erst die αἰτιατά (τὰ ἀπὸ τύχης) haben. Deshalb folgt die Einteilung des Geschehenden — 267. 25. Nach Cassirung des nicht

Hergehörigen bleibt nur übrig, dass die τύχη ein ἐπ' ἔλαττον ist. Nun meint man, der Beweis beginne, aber er ist schon zu Ende mit dieser formalistischen Einteilung und versichert beruhigt καὶ γὰρ τὰ ἀπὸ τύχης συμβαίνοντα σπάνιά ἐστιν ἢ ἐπ' ἔλαττον, καὶ τὰ σπάνια καὶ ἐπ' ἔλαττον ἀπὸ τύχης καὶ ἀπὸ ταὐτομάτου. Das πάντες φασὶν des Aristoteles, um das sich Simplicius so müht, ist hier ganz unter den Tisch gefallen. Dagegen schwelgt er bei der διαίρεσις τῶν γινομένων in dem nutzlosesten Schematisiren, in dem er zu den 3 Aristotelischen noch 2 weitere Gruppen nachträgt. τὸ ἐπ' ἴσης nennt auch Simplicius, freilich nur um es zu beseitigen, da es Aristoteles von dem ἐπὶ πλέον nicht geschieden habe. Aber was soll man zu der schönen Rubrik des ἀδύνατον γενέσθαι sagen, die als fünfte fungirt!

Auch bei der verzweifelt schweren Stelle 196 b 17 ff. zeigt Simplicius unleugbare Vorzüge: dasselbe eindringende Bestreben die συνάφεια des Gedankens aus der andeutenden Darstellung des Aristoteles herauszuarbeiten, dann aber zugleich ein vorurteilsloses Heranziehen und Beurteilen fremder Erklärungen. Wer sich mit diesen Capiteln der Physik beschäftigt, wird im Unklaren sein, welches von den drei hauptsächlichen Hülfsmitteln er am wenigsten missen möchte, Themistius, Simplicius oder Torstrik (Hermes IX), was für den mittleren kein kleines Compliment ist. Die Gedanken, die Torstrik bewogen, in ἄμφω (b 19) τὰ κατὰ προαίρεσιν zu erkennen, kennt auch Simplicius. Er hat sie bei früheren, die er diesmal nicht nennt, gelesen (336, 8) und verwirft sie nicht schlechthin, nicht blos wegen der Parallelstelle b 33, sondern was Torstrik verschweigt, wieder wegen des zwingenden Schlusses, den er bei Aristoteles postulirt. Soll das Resultat herauskommen (b 19) καὶ ἐν τοῖς παρὰ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ ὡς ἐπὶ πολὺ ἐστὶν ἔνια περὶ ἃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν τὸ ἕνεκά του (und da δῆλον ὅτι vorangeht, liegt offenbar ein Schluss — in der dritten Figur — vor), so muss mit dem festen Werte τύχη ἐν τοῖς ἕνεκά του operirt sein. Und dieser Gedankengang, den Themistius durchaus theilt, führt ihn zu der Bestimmung von ἄμφω als τύχη und ταὐτόματον einerseits und der Ausdehnung des ἕνεκά του auf das ὅσα ἂν πραχθείη (nicht πραχθῇ) andererseits. Ich habe hier keine Ansicht über die Aristotelische

Stelle zu äussern, sondern auf diesen wohlüberlegten Gang der Simplicianischen Beweisführung aufmerksam zu machen. Auch das verdient Anerkennung, dass er trotz des gewonnenen Resultats nicht verschweigt, dass Eudem auf anderem Wege die Einführung der τύχη als zu τὰ ἕνεκά του gehörend rechtfertigt. Denn das bezweckten offenbar die von Simplicius 336, 20 ablehnend besprochenen Worte des Eudem. Wenden wir uns von dieser lehrreichen und eindringenden Behandlung zu Philoponus.

Die erklärenden Worte, die er hierbei zu machen weiss, beschränken sich auf eine rein formalistische ungemein abgeschmackte Zergliederung des von Aristoteles angewandten Syllogismus (271, 26ff.). Sonst enthalten sie nur eine verwässerte Umschreibung des Aristotelischen Textes, die durch die Bemerkung schmackhaft gemacht werden soll, nicht alles ἐπ' ἔλαττον sei ἀπὸ τύχης. Denn wenn einer z. B. einen guten Braten selten ässe, so könne daran auch seine Geschmacksrichtung oder Mangel an Gelde Schuld sein. Ausserdem werden wir darauf aufmerksam gemacht, dass Aristoteles in den Worten „ἄμφω ἐν τοῖς ἕνεκά του“ ἕνεκά του sage. Also das γένος; er hätte auch die εἴδη: τὰ κατὰ προαίρεσιν καὶ μή sagen können! Ueber die eigentliche Schwierigkeit, die verschiedenen Möglichkeiten der Erklärung kein Wort.

Man wird von der Philoponeischen Exegese sagen können, dass sie, notizenhaft und schulmeisterlich, sich auf der obersten Oberfläche bewegt, während die des Simplicius ernsthaft und wissenschaftlich ist. Philoponus sucht für diese Dürftigkeit durch ausführliche Vorbemerkungen (vgl. 266, 18ff.) zu entschädigen, welche die Lehre im allgemeinen zusammenfassen, sich von dem vorliegenden Text entfernen und einen systematischen Aufbau anstreben, wobei das beliebteste Mittel sorgfältigst gesammelte διαιρέσεις sind. Trotz des öden Schematismus und des vielen Ueberflüssigen solcher Partieen soll nicht geleugnet werden, dass wir, denen die Breite Aristotelischer Kenntniss, mit der auch ein Philoponus ausgerüstet ist, meistens abgeht, mit Anwendung von Kritik daraus lernen können. Auch gesundes Urteil findet sich. So vertritt er die von Torstrik so hübsch wieder zur Geltung gebrachte Auffassung von 197 a 25. Vergleicht man Philop. 279, 24—280, 17 mit

Simplicius 343, 23—345, 5, so ist der Unterschied in anderer Weise lehrreich. Auch Simplicius (344, 22) entscheidet sich schliesslich wie Philoponus, aber er teilt uns gewissenhaft zuvor andere Auffassungen des Porphyrius und Alexander mit. Darin liegt der bedauerlichste Unterschied des Philoponus von ihm. Während Simplicius in einer für die späte Zeit wunderbaren Weise Fundgrube für alte und neue Literatur ist von den Vorsocratikern bis zum Neuplatonismus, so ist diese Ausbeute bei Philoponus gering. Alexander und Themistius schreibt er aus, aber nennt sie selten. Ich verweise über diesen Punkt auf Vitellis Index, aus dem man sich rasch über den spärlichen Umfang des benutzten Materials (Philoponus de anima ist darin viel ergiebiger) orientiren kann. Als Probe des verschiedenen Verfahrens der beiden Männer in dieser Hinsicht kann auch wieder die oben besprochene Partie dienen. Aristoteles führt 196 a 21 einen Vers des Empedocles an, aus dem hervorgeht, dass die Luft sich nicht immer in den oberen Ort absondere, sondern ὅπως ἂν τύχῃ (Empedocles sagt: πολλάκι δ' ἄλλως). Während Simpl. dies richtig wieder giebt, sucht er gleichzeitig nach weiteren Belegen für die stillschweigende Verwertung der τύχη bei Empedocles und hat uns auf diese Weise 6 wertvolle Fragmente dieses Philosophen erhalten. Nichts davon bei Philoponus, stattdessen das uncorrekte Referat, Empedocles sage ἀπὸ τύχης τὴν ἄνω χώραν ἀναλαβεῖν τὸν ἀέρα. Aber mit billiger Gelehrsamkeit ist er rasch bei der Hand und so bekommen wir einen breiten Excurs über Democrits Kosmogenie, weil Aristoteles erwähnt hat, der Anstoss zur Weltbildung sei bei jenem ἀπὸ ταὐτομάτου, sonst alles nach Gesetz und Notwendigkeit, wobei dann überdies durch unhistorische Hervorhebung der τύχη Aristoteles Beweisführung die Spitze abgebrochen wird, die darauf führte, dass es unbegreiflich sei, dass Democrit von der τύχη nicht spreche. Und von all' den wichtigen Mittheilungen des Simplicius aus Eudem und Alexander ist natürlich so wenig eine Spur bei Philoponus, wie von des ersteren verständigem Excurs über die τύχη als dämonische Macht vor den Stoikern (zu 196 b 5). —

Supplementum Aristotelicum[4]) editum consilio atque auctoritate academiae litterarum regiae Borussicae vol. I pars II. Prisciani Lydi quae extant. Metaphrasis in Theophrastum et solutionum ad Chosroen liber edidit I. Bywater Berolini 1886.

Als Metaphrase theophrastischer Ausführungen bezeichnet der überlieferte Titel die erste der von Bywater edirten Schriften. Man würde indes irre gehen, wenn man dieses Ausdrucks wegen, der ja allerdings Uebertragung eines festen Inhalts in eine neue Form bedeutet, hier eine Arbeit vermutete, die etwa den Paraphrasen des Themistius, des Sophonias oder der ausser dem letztgenannten im 23. Band der academischen Sammlung niedergelegten Paraphrasten entspräche. Es ist auch kein Commentar, sondern es sind Erörterungen zwangslosester Art, welche sich an einzelne Stellen der Theophrasteischen Physik anlehnen, von denen sie inhaltlich oft bedeutend abweichen. Entnommen sind sie den Φυσικά des Theophrast, von denen wir durch Themistius (Spengel II, 199, 11) wissen, dass das 4. und 5. Buch sich mit der Seele beschäftigte. Dass die erhaltenen Theile der Metaphrase sich ausschliesslich auf das 5. Buch beziehen, würden wir indessen nicht sagen können, wenn nicht am Schluss des ersten erhaltenen Abschnitts (22, 33) stünde ἀλλ' ἐπὶ τὰ ἑξῆς ἴωμεν, ἀπ' ἄλλης ἡμῖν ἀρχῆς τὰ λοιπὰ τοῦ πέμπτου βιβλίου ἐπεργαζόμενοι. Die Mehrzahl der Theophraststellen in diesem Abschnitt bezieht sich auf bestimmte Sinneswahrnehmungen und kann an und für sich ebensowohl in Specialbehandlungen der einzelnen Sinneswahrnehmungen (entsprechend Ar. de an. II 7—11) wie in allgemeinen Ausführungen über die αἴσθησις (wie Ar. de an. III, 2) gestanden haben. Im Grossen und Ganzen ist wohl das letzte der Fall, da auf den Abschnitt sogleich der über die Phantasie folgt. Und Theophrast wird im wesentlichen die aristotelische, Priscian die theophrastische Anordnung befolgt haben. Gebunden hat er sich aber im Einzelnen wenig, da er ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς vorging. Das bestätigt der Abschnitt περὶ νοῦ, wo

[4]) Im Supplementum werden diejenigen hervorragenderen Werke veröffentlicht, die obgleich nicht in der Form von Commentaren verfasst, im weiteren Sinne zur Erläuterung aristotelischer Schriften dienen.

wir ihn controliren können und sehen, dass er nach Belieben ausliess und auswählte. Im ersten Abschnitt folgt auf die ἐξομοίωσις κατὰ τὰ εἴδη ἄνευ τῆς ὕλης (3, 28ff., bei Aristoteles II, 12, 424b24) ein weitabliegender Punkt, die gleichzeitige Empfindung von Bitter und Süss (Arist. III, 2, 426b31). Dann kommen Theophraststellen (5, 19—14, 10), die sich fast nur auf die Lehre von Gesicht, Licht und Durchsichtigkeit beziehen und sich sowohl mit Ar. de an. II, 7 wie den entsprechenden Capiteln περὶ αἰσθήσεως berühren, während die folgenden Fragmente auch andere Sinne zur Behandlung allgemeiner die Sinneswahrnehmung betreffender Fragen heranziehen, worum es Priscian in diesem ganzen Abschnitt zu thun ist. Das Erhaltene zerfällt in 3 Stücke, von denen das erste περὶ αἰσθήσεως das längste ist. Es folgt ein sehr kurzes, der Anfang von περὶ φαντασίας, was sich wahrscheinlich direkt an das Vorhergehende schloss. Dies bricht schon auf der dritten Seite ab und von dem letzten Abschnitt fehlt der Anfang. Wie gross dieser war, liesse sich selbst dann nicht mit Bestimmtheit entscheiden, wenn wir den Theophrast noch hätten. Ebenso lässt sich nicht sagen, ob Priscian's Metaphrase sich einst auf alle 8 oder nur die 2 mittelsten Bücher erstreckt. Während περὶ φαντασίας nur eine kurze Theophraststelle enthält, ermöglicht περὶ νοῦ einen etwas genaueren Einblick in Priscian's Verfahren. Denn die 25, 28 zum Ausgang gewählte Stelle giebt auch Themistius II, 199, 20 wieder. Aber von dem hier im Zusammenhang citirten Abschnitt bespricht Priscian zuerst den Anfang und das Ende, 27, 8 die Mitte, um darauf, wie wir aus Themistius Angaben 199, 7 sehen, grosse Stücke auszulassen. Zufällig folgt dann bei Priscian derselbe Satz, den auch Themistius wieder anführt (28, 20 = 199, 18), aber aus dem bei Themistius 199, 24 anhebenden ausführlichen Citat hat Priscian nur ein Paar Worte 29, 1.

Wenn also der theophrasteische Text bei Priscian nicht den Eindruck macht, den das Citat und vor allem Themistius' Beschreibung erwarten lässt (199, 7: . . . λίαν συντόμως καὶ βραχέως τῇ γε λέξει· τοῖς γὰρ πράγμασι μεστά ἐστι πολλῶν μὲν ἀποριῶν, πολλῶν δὲ ἐπιστάσεων. πολλῶν δὲ λύσεων), so beruht das auf der äusserst aphoristischen Behandlung seitens des Metaphrasten, der sich an

einzelne Probleme des Theophrast hält, aber die λύσις vorzieht selbst oder nach Jamblich in dessen Weitschweifigkeit zu geben. Dennoch beruht natürlich der Hauptwert der Schrift in den Resten aus Theophrast, die immerhin eine erweiterte Anschauung von dem wissenschaftlichen Ernst gewähren, mit dem dieser die aristotelischen Behauptungen nachprüft. Bywater hat die Fragmente durch gesperrten Druck bezeichnet, nachdem schon Philippson (Ὕλη ἀνθρωπίνη 239 ff.) einen Versuch in der Richtung gemacht hatte. In der Mehrzahl der Fälle erleichtert Priscian durch Einführung mit λέγει, ἐπάγει und Aehnl. dies Verfahren, schwieriger ist der Fall, wo die Fragmente ohne Weiteres in den Zusammenhang eingeflochten, nur durch die von Priscian abweichende Ausdrucksweise erkennbar sind. Doch ist dieser Unterschied in der Tat ein grosser und Bywater hat ihn mit Takt verfolgt.

Die ergiebigsten dieser Fragmente sind die, in denen Theophrast's Bedenken über die thätige und leidende Vernunft auseinandergesetzt werden und demgemäss oft behandelt. Vgl. darüber Zeller a. a. O. II 2, 848 ff. Die die Sinneswahrnehmung betreffenden ergeben, so zahlreich sie scheinen, doch nur wenig Aufschluss über Theophrast's Meinungen, aber auch die wenigen Stellen in denen Priscian seine Vorlage etwas mehr zu Worte kommen lässt (z. B. über das Licht als Energie der Durchsichtigkeit) sind wertvoll bei der grossen Dürftigkeit unserer Nachrichten über die Fortsetzung dieser naturwissenschaftlichen Untersuchungen des Aristoteles und sie werden da, wo wieder reichlichere Quellen fliessen, also in diesem Fall bei dem Commentar des Alexander zu περὶ αἰσθήσεως und den entsprechenden Theilen seiner Schrift de anima mit Vorteil herangezogen werden können.

Die eigenen Erklärungen des Priscian haben demgegenüber nur ein wesentlich neuplatonisches Interesse. Es wird immer wieder Verwunderung erregen, mit welcher Unbefangenheit diese späte Zeit berühmte Texte, die eine ganz andere Lehre vertraten, in ihrem Sinn umdeutete. Die vorhin besprochenen logischen Commentare sind in diesem Punkte pietätvoll schüchtern im Vergleich zu Priscian. An derselben Stelle, wo er erklärt (7, 21) Theophrast folgen zu wollen und seine Aporieen auszuführen, spricht er un-

befangen aus, dass er in Allem hauptsächlichen sich an Jamblich's zu halten gedenke. Eine Vereinigung, die uns lächerlich scheint, aber ernst gemeint ist. Folgende Grundsätze Jamblich's über Sinneswahrnehmungen erklärt er als die seinen (7, 11): προσθῶμεν δὲ καὶ ὅσα κοινῇ περὶ πάσης ἐθεωρήσαμεν αἰσθήσεως· τὴν ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ τοῦ αἰσθητοῦ ἔμφασιν κατὰ τὴν πεῖσιν ἅμα καὶ τὴν ἐνέργειαν συνισταμένην ἐν τῇ πρὸς τὸ αἰσθητὸν ὁμοιότητι· καὶ τὴν ἔμφασιν εἰς εἶδος τελειουμένην ἐν τῇ κοινῇ τοῦ συνθέτου ζωῇ· καὶ τὸν τοῖς εἴδεσι τούτοις ἐφαρμόζοντα προβαλλόμενον ἀπὸ τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς λόγον καθ' ὃν ἡ κρίσις καὶ ἡ σύνεσις. Es liegt auf der Hand, dass die letzte auf Porphyr[5]) zurückgehende Bestimmung eine grundsätzliche Verschiedenheit zu Aristoteles bedeutet. A priori im Besitz der λόγοι alles Seienden kann natürlich nur die Seele sein, die auf den Urgrund Alles Seins im neuplatonischen Sinn zurückgeht, nicht die Entelechie des organischen Körpers. Tritt nun schon in der Theorie der Sinneswahrnehmungen der neuplatonische Standpunkt der priscianischen Erklärung so ungeschminkt zu Tage, wie viel mehr begreiflicher Weise in der νοῦςlehre. Das ganze Kapitel vom νοῦς, der ἀπὸ τῆς ἀκραιφνῶς ἀμερίστου καὶ πάντῃ ἡνωμένης ὑπέβη νοερᾶς οὐσίας und πρὸς τὴν καθαρῶς ἀμέριστον γνῶσιν τοῦ ἐνεργείᾳ τελειοῦντος δεῖται νοῦ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ νοητὰ τῆς ἀπὸ τῶν χωριστῶν νοητῶν καταλάμψεως ist nichts als ein ausgeführtes Stück der Jamblichischen Lehre, die in nuce Simplicius in Ar. de an. (217,27 Haiduck) referirt, welcher in diesem Commentar der gleichen Verquickung unvereinbarer Lehren huldigt.

Ist also für Aristoteles und Theophrast aus diesen Erörterungen Priscians nichts zu lernen, so haben sie doch entschieden geschichtlichen Wert für die neuplatonische Psychologie und speciell die des Jamblich. Es liegt in Priscian (wie in Simplicius de anima) ein noch nicht benutztes Material vor für eine Darstellung der nachplotinischen Psychologie, die sogar in der Specialdarstellung von Siebeck noch etwas stiefmütterlich behandelt ist. Siebeck ist die Bedeutung der Metaphrase natürlich nicht entgangen (II, 346), er sammelt die ihn interessirenden Züge daraus, aber eine geschichtliche

[5]) Sent. 17. vgl. Zeller III, 2, 653.

Benutzung für Prophyrius und Jamblich hat er nicht daran geknüpft. Daher wohl die schwerlich richtige Behauptung, die spontane Denktätigkeit der Seele gehe direkt auf Plotin zurück. Was wir brauchen wäre eine Sammlung aller psycho- und physiologischer Lehren der nachplotinischen Philosophen auf Grund einer exacten Feststellung ihrer Terminologie, die man sich jetzt von Fall zu Fall mühsam erarbeiten muss. Auf Grund einer solchen würde man in unserer Metaphrase die Worte 2, 8 wohl nicht mehr als theophrastisch ansehen, aber es würde eine solche systematische Durcharbeitung beisp. der Metaphrase doch der einzige Weg sein, um festzustellen, ob sich unter den Fragmenten auch noch andere theophrastische Gedanken in neuplatonischer Verkleidung erhalten haben. Eine Arbeit die notwendig ist, um denjenigen Theil griechischer Wissenschaft, der an die aristotelische Physiologie anknüpft, in's Licht zu rücken.

Zum ersten Mal wurde die Metaphrase 1541 in Basel edirt. Denn in der Ausgabe der Quaestiones des Alexander, Venedig 1536, steht sie nur auf dem Titelblatt. Keiner hat je ein vollständiges Exemplar dieses Buches gesehen. Seitdem war sie nur von Wimmer (im 3. Band des Teubner'schen Theophrast 1854) ungenügend, besonders mit Hülfe der Uebersetzung des Ficin, edirt. Die Bywater'sche Ausgabe stützt sich auf die vorhandenen, nur jungen Handschriften, über deren Gruppirung man vergl. Praef. VIff.

Philosophie-geschichtlich von mehr mittelbarer Bedeutung ist die zweite der von Bywater edirten Schriften, die Solutiones ad Chosroen. Als literarisches Denkmal einer der merkwürdigsten Uebergangszeiten, ist sie von ihrem Wiederentdecker Quicherat (bibliothèque de l'école des Chartes, troisième série, tome IV 1853 S. 248ff.) gewürdigt worden. Priscian gehörte ja zu der „Blüte der Philosophen" deren Flucht nach Persien, dortige Schicksale und Rückkehr nach Athen Agathias (Hist. II, 132 Bekker) in einer Weise geschildert hat, die dem Khosru entschieden Unrecht thut, wie dies Quicherat a. a. O. mit guten Gründen ausgeführt hat. Dem Perserkönig verdankt die vorliegende Schrift ihre Anregung, in der Priscian auf eine Reihe von ihm gestellter Fragen Auskunft giebt, die in 10 Kapitel geteilt sind und sehr verschiedene Gebiete be-

rühren. Von der Seele, dem Schlaf und Traum handeln die ersten 3, von den Jahreszeiten und weshalb ihr Wechsel in jedem Klima stattfinde das 4., ein medicinisches Problem bespricht das 5. Nach der Ebbe und Flut des rothen Meeres (6) werden meteorologische Erscheinungen (7) und der Einfluss des Landstriches auf die lebenden Wesen (8) besprochen. 9 handelt von giftigen und nicht giftigen Reptilien. Den Schluss macht ein Kapitel über die Winde und ihre Entstehung.

Leider ist ist das Ganze nur in einer barbarischen Uebersetzung der Karolingischen Zeit erhalten, die schwer geniessbar und theilweise nur in einer (vom Herausgeber an verschiedenen Stellen mit Glück versuchten) Rückübersetzung in's Griechische verständlich ist. Dies sowie die Fülle der Gegenstände, welche dem Anlass der Schrift entsprechend auf kürzestem Raum behandelt werden, macht wertvolle Quellennachweise von vornherein unwahrscheinlich. Allerdings steht am Eingang eine Angabe der benutzten Quellen, die vielversprechend ist. Aber von Didymus, Themistius, Alexander, Ptolemaeus, Marcianus, Dorotheus, Theodotus, die unter anderen hier genannt werden, liess sich bis jetzt noch keine Spur in dem Werk nachweisen, was Dübner (p. 547) mit dem Hinweis auf die Unvollständigkeit des Erhaltenen begründete. Mit Unrecht, wie wir nun wissen. Bywater wird Recht haben, wenn er in dieser Autorenfülle ein Prunken mit unächter Gelehrsamkeit sieht. In den meisten Kapiteln ist nachweisbar Aristoteles und Theophrast benutzt (2, 3, 6, 7, 9, 10), daneben Jamblich und Proclos (1), Geminus (4), in 8 vermutet Bywater Albinus, den auch die Vorrede namhaft macht. Sollte sich mehr ermitteln lassen, so hat dem der Herausgeber durch sorgfältigen Nachweis der ihm bekannten Parallelstellen gut vorgearbeitet. Nach den Mittheilungen Quicherats (a. a. O.) gab Dübner hinter dem Didotschen Plotin (1855) Alles heraus, was in dem von Quicherat gefundenen Sangermanensis (Par. Lat. 13386) steht. Aber dieser ist unvollständig. Alle 10 Kapitel sind erst jetzt von Bywater bekannt gemacht. Näheres über die Textgeschichte sehe man in dessen Praef. p. IX ff.

(F. f.)

XI.

Jahresbericht über die Philosophie des Mittelalters 1886—1889.

Von

H. Siebeck.

I. St. Thomasblätter. Zeitschrift zur Verbreitung der Lehre des heiligen Thomas. Herausgegeben von D. Ceslaus Maria Schneider. Heft 1. Regensb. Verlags-Anstalt vorm. G. J. Manz. 1888. (Jährlich 24 Hefte à 2 Bogen in gr. 8°).

II. Glossner, M., Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin — die Philosophie des Christenthums und der Zukunft. Mit Rücksicht auf die Encyklika: „Aeterni Patris". (S. 3—72 der Philosophischen Festschrift zum Jubiläum Sr. H. Leo XIII. Hrsg. v. Prof. Dr. E. Commer. Paderborn und Münster, Ferd. Schöningh. 1887).

III. Ders., Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des heil. Thomas und seiner Schule. Ein Beitrag zum philosophischen Verständnis der Materie. Paderborn und Münster, Ferd. Schöningh. 1887 (XII u. 182 S. gr. 8°).

IV. Mausbach, Jos., Divi Thomae Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina. Commentatio ethica. Paderb., Schoeningh. 1888 (IV u. 63 S. gr. 8°).

V. Pecci, Jos., Lehre des heil. Thomas über den Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe und über die Scientia media. Mit Gutheissung des Verfassers aus dem Italienischen übersetzt von S. Triller. Festgabe zum 50jähr. Priesterjubiläum Sr. Heiligkeit Papst Leo XIII. Paderb. u. Münster, Schöningh. 1888 (56 S. gr. 8°).

VI. Pesch, Tilm., Institutiones logicales secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum. Pars I. Summa praeceptorum logicae. Cum approbatione Rev. Archiep. Friburg et Super. Ordinis. Friburg. Brisgou. Herder 1888. (A. u. d. T.: Philosophia Lacensis sive Series institutionum philosophiae scholasticae edita a presbyteris Societatis Jesu in collegio quondam B. Mariae ad Lacum). (Pars I 1888, XXII u. 588 S. gr. 8. Pars II 1889 XXII u. 644 S. gr. 8).

VII. Krause, Jos., Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältniss zum Thomismus. Paderb., Schöningh. 1888 (V u. 87 S. gr. 8°).

VIII. Stöckl, Alb., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Dritte, verbesserte Auflage. Mainz, F. Kirchheim 1889. — Erste Abtheilung, die antike, patristische und mittelalterliche Philosophie (XV u. 496 S). Zweite Abth. die neuere Philosophie (XI und 431 S. gr. 8°).

IX. Eucken, R., Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit. Halle a. S., Pfeffer, 1886 (54 S. gr. 8°).

X. Fr. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Zweiter Theil. Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit, 7. Aufl. von M. Heinze. Berlin, Mittler u. Sohn, 1886 (VIII u. 305 S. gr. 8°).

Die Encyklika von 1879 hat in die der katholischen Theologie und Apologetik dienenden Studien eine verstärkte Tendenz auf Erklärung und Vertheidigung der ursprünglichen thomistischen Philosophie hineingebracht, als deren Ergebnisse zunächst die oben unter No. 1—7 aufgeführten Schriften sich darstellen. Die neue Monatschrift der Thomasblätter (1) „will als uneingeschränkte Ausführung“ des päpstlichen Erlasses auftreten und demgemäss in je drei Abtheilungen Spekulatives, Fragen der Naturwissenschaft, Geschichte u. dgl., sowie Anwendung der thomistischen Prinzipien auf das praktische Leben bringen, und zwar in erster Linie in

mehr populärer Fassung, während das „streng-wissenschaftliche“ Verfahren in vierteljährlichen Zusatzheften zur Geltung kommen soll. Die beiden Arbeiten Glossner's (II und III) dagegen treten von vornherein mit dem Anspruch auf, das bezeichnete Programm für ein wissenschaftliches Publikum in Angriff zu nehmen. Der Hauptgesichtspunkt ist auch hier der apologetische. Gl. ist, und zwar mit ganzem Bewusstsein, mehr der Advokat als der Interpret des „englischen Lehrers“. Hierin liegt freilich auch der Grund der geringen Ausgiebigkeit seiner Erörterungen für das sachliche philosophie-geschichtliche Interesse, zumal die Beschaffenheit derselben, soweit sie wenigstens hier vorliegen, bei dem Leser den Wunsch erwecken muss, es möchte die eindringliche Kenntniss des Thomas und seiner älteren und neueren Epigonen, sowie die Geschicklichkeit der Wendungen in seiner Vertheidigung nicht durch eine zu enge Begrenzung der Einsicht in das Wesen und die Bedeutung des historischen Entwicklungsganges der Philosophie beeinträchtigt worden sein. Das Kriterium der Wahrheit einer Lehre liegt für Gl. nicht in der Entwicklungsfähigkeit des oder der in ihr enthaltenen Probleme, sondern in ihrer sterilen Repetirbarkeit „bis an's Ende der Welt, mag die Sache so langweilig erscheinen als immer“ (S. 44 d. Festschr.); ausserdem allenfalls in ihrer Streckbarkeit, kraft deren sie neuen unleugbaren Instanzen gegenüber nach Umständen in deren Sinne gedeutet zu werden in der Lage ist, ein Vortheil, dessen sie sich (beiläufig) um so mehr erfreuen wird, je unbestimmter und stumpfer die veralteten Begriffsverhältnisse sind, mit denen sie die Zuspitzungen moderner Probleme anzufassen sich veranlasst sieht. — Die Entwicklung der Philosophie reicht für Gl. von Plato bis Thomas. Was diesseits darüber hinaus liegt, ist „der Prozess der Zersetzung und Fäulniss“ (43 a. a. O.), das Ergebniss des protestantischen Geistes, — ein Verdikt, unter welches u. a. bereits Nikolaus von Cusa (46 ebd.) einbezogen wird, während „die geschichtliche Bedeutung“ des Duns Scotus und seiner Schule (nach S. 38) darin besteht, mit ihren Angriffen „gegen die Festigkeit des aufgeführten [thomistischen] Baues“ nichts ausgerichtet zu haben. Die Spaltungen innerhalb der thomistischen Schule selbst (64) „dürfen nicht auf innere, sondern müssen auf

äussere polemische Gründe" (gegenüber den Reformatoren) zurückgeführt werden. Die patristischen Autoren sollen keine Spur von stoischen und überhaupt von solchen Ansichten zeigen, welche „die Schranken der sokratischen Schule" (26) überschreiten. Aber auch so ist hier der Cordon noch nicht eng genug gezogen. Auch die Aufnahme der spezifisch metaphysischen und psychologischen Lehren Plato's (28), speziell die der angeborenen Ideen muss, insbesondere für den h. Augustinus in Abrede gestellt werden; letzteres angesichts der Thatsache, dass diese Theorie „mit dem Begriff einer äusserlich vermittelten Offenbarung, eines kirchlichen, die Wahrheit autoritativ vermittelnden Lehramtes unvereinbar ist" (31), und Dank der Gunst des Umstandes, dass schliesslich selbst die klarsten Belege des Gegentheils in Augustins Schriften (wie de trin. XIV, 15) „deutungsfähig[1]) sind und daher in einer Weise erklärt werden müssen, die den Grundlehren des Christenthums nicht widerspricht". Dass die platonischen und neuplatonischen Elemente bei Thomas übersehen werden, versteht sich hiernach von selbst.

Wenn derselbe Verf. (S. 39 ebd.) für die von ihm vertretene Richtung der philosophischen Wissenschaft die Thatsache eines stetigen Fortschritts in Anspruch nimmt, während die spezifisch moderne Entwickelung „nur das Bild der Zerrissenheit, fortschreitender Abbröckelung und Zersetzung" darbiete, so wird diese Behauptung durch den Inhalt seiner Untersuchung über das thomistische Prinzip der Individuation (III) in nicht allzu günstiger Weise illustrirt. Denn die Ansicht des Thomas, dass das Individuationsprinzip ausschliesslich in dem Dasein und der Eigenthümlichkeit der Materie gegeben sei, wird in derselben hauptsächlich gegen die Einwände älterer und neuerer Gegner aus dem eigenen Lager vertheidigt, wie denn überhaupt jene These von Alters her dortselbst vielfach zu den problematischen Punkten des Systems gerechnet wurde. Erhebliche Sorge hat dem Verf. namentlich die Kritik bereitet, welche in neuester Zeit „der vormalige Professor am römischen Kollegium der Gesellschaft Jesu", P. Palmieri, an verschiedenen Beständen des Thomismus geübt, insbesondere dessen Bedenken gegen die Art.

---

[1]) Die Sperrung der ersten Hälfte rührt von Gl. selbst her.

wie Thomas gegenüber seiner auf die Bedeutung der Materie weisenden Erklärung der Individuation die Individualität reiner (stoffloser) Geister oder Engel auf Grund ihrer „Abstraktheit“, begreiflich zu machen sucht. Gegen Palmieri's Bemerkung, dass dabei der Begriff des Abstrakten eine Amphibolie der Begriffe des Immateriellen und des Allgemeinen verdecke, wird (S. 94 f.) des Weiteren ausgeführt, dass zwar ein Engel abstrakt nur im Sinne des Immateriellen, ein Allgemeinbegriff dagegen als „Vergeistigung“ des urspünglichen Wahrnehmungsinhalts für zugleich allgemein und immateriell anzusehen sei, mithin die thomistische Ansicht wenigstens nicht auf einer Zweideutigkeit des Wortes abstrakt beruhe. Wie man sich das logische Verhältniss des Engels zum Allgemeinbegriff auf Grund ihrer gemeinsamen Geistigkeit nun freilich weiter zu denken habe, erfahren wir nicht. Der Eifer in der Durchführung dieser Apologie führt ausserdem den Verf. gelegentlich in Widerspruch mit dem was er vorher behauptet hat, bei Gelegenheit der Vertheidigung nämlich, welche er der thomistischen Ueberspannung des Gegensatzes von Wahrnehmen und Begreifen angedeihen lässt. Dort wurde gelehrt (S. 18f.), der Verstand sei der Erkenntniss des Individuellen nicht gewachsen, da alle Aussagen über dasselbe nur allgemeine Begriffe zu Tage bringen; das Individuum sei „ein Konglomerat zufälliger Bestimmungen, das sich selbst wieder aus lauter Allgemeinheiten zusammensetzt“; hier dagegen heisst es (S. 84), die Analyse des sinnlichen Dinges, — die doch wohl auch bereits eine Thätigkeit des Verstandes ist —, vermöge nicht zur Herstellung des Allgemeinbegriffs zu führen; denn dieselbe „ergiebt immer nur Individuelles, nie Allgemeines.“

Zur Veranschaulichung der Methode des Verf. müssen diese Beispiele genügen. Inhaltlich wird, durchgehends in mehr polemischer als exegetischer Weise, die in Rede stehende Lehre zuerst nach ihrer erkenntnisstheoretischen, dann nach ihrer metaphysischen Begründung vorgeführt; hieran schliesst sich die Darstellung der betr. Theorie bei Cajetan und Johannes a S. Thoma nebst Auseinandersetzung mit Suarez. Das Schlusskapitel vertheidigt die aristotelische Auffassung der Materie als Realpotenz gegen die von

modernen naturwissenschaftlichen Gründen beeinflussten Einwendungen eines Tübinger Theologen. —

Wissenschaftlich ausgiebiger ist (IV) die Untersuchung von Mausbach über die thomistische Willenslehre, die sie in klarem Zusammenhange zur Darstellung bringt, nicht ohne gleichfalls dem Parteiprogramm gemäss gegen abweichende neuere Ansichten, besonders gegen die für Thomas noch nicht vorhandene Dreitheilung der seelischen Funktionen in Vorstellen, Fühlen und Begehren Stellung zu nehmen. Am interessantesten ist die durchsichtige Erörterung der thomistischen Freiheitslehre (Kap. IV ff.), aus der sich, (was dem Verf. allerdings fern lag), erkennen lässt, dass auch hier der ethische Intellektualismus, der von dem Primat der praktischen Vernunft nichts wissen will, auf dem Eudämonismus beruht, sowie dass die den genetischen Gesichtspunkt ausschliessende Entgegensetzung des „freien Willens“ (im Sinne des Indeterminismus) und des durch sinnlich-praktische Motive geleiteten Entschliessens und Handelns einen psychologischen Schematismus zu Wege bringt, welcher der Behandlung mancher jüngeren Probleme, namentlich des socialen Lebens, nicht gewachsen ist. — Beiläufig verweise ich gegen eine auf S. 36 befindliche Interpretation meiner Auffassung (Gesch. d. Psych. I, 2, S. 211) der Stelle bei August. d. civ. D. XIV, 6 auf die Darstellung in der Zeitschr. f. Philosophie, Bd. 93, S. 183, wo auch noch andere Belege für die vom Verf. bestrittene Thatsache gegeben sind, dass schon Augustin im Wesentlichen das Wesen des Willens dem der Vernunft überordnete.

Die Probleme, mit welchen sich (V) die Abhandlung des Kardinal Pecci beschäftigt, gehören mehr in das Gebiet esoterischer Discussionen der modernen Thomistenschule, für welche es nach der Vorrede des Uebersetzers (S. 4), von höchstem Interesse ist zu erfahren, welche Stellung einer ihrer hervorragendsten Vertreter und Bruder des gegenwärtigen Papstes „in der wiedererweckten berühmten Streitfrage über die Einwirkung Gottes auf den freien Willen und über die scientia media einnimmt“. Der erste Theil der Abh. betrifft die Lehre des Thomas über die Prädetermination. Zu der Frage, wie neben der Bedingtheit alles Irdischen durch den göttlichen Willen die Freiheit bestehen könne, wird, gegenüber ab-

weichenden Ansichten innerhalb der Schule selbst, geltend gemacht (S. 15), dass man nicht „zu jedem Akte des geschöpflichen Willens die göttliche Bewegung, welche den Willen aus der Potenz in den Akt überführen soll, als unerlässliches Komplement oder Prärequisit“ herbeizuziehen habe. Thomas lehre weder einen „zuvorkommenden“ noch einen „gleichzeitigen“ göttlichen concursus in Betreff des menschlichen Willens, sondern nur den einen, welcher in der dem Willen als solchen wesenhaften Hinneigung zum allgemeinen Gute gegeben sei. Um mit diesem concursus die Freiheit in Einklang zu bringen, wird nach Thomas (S. 24) als „Ausweg“ die Betrachtung geboten, die wirksame Kraft der Ursache wirke nicht bloss auf die Hervorbringung der Wirkung, sondern auch auf den Modus, „d. h. entweder frei oder nothwendig, je nachdem die geschöpflichen Ursachen, deren sich die göttliche Kraft bedient, nothwendige oder freie sind“. Im zweiten Abschnitt wird (gegenüber den Molinisten) die These begründet, dass in Gott zwischen der scientia simplicis intelligentiae, d. h. der Erkenntniss alles Möglichen als solchen, und der scientia visionis, der Erkenntniss alles Wirklichen, eine dritte Art, nämlich die scientia media im Sinne der Erkenntniss alles desjenigen was unter gewissen Bedingungen geschehen würde, falls diese wirklich einträten, nicht als eine spezifisch verschiedene Erkenntnissweise anzusetzen ist sondern mit der Visionserkenntniss zusammenfällt.

Das Werk von Pesch (VI) ist ein Handbuch der aristotelisch-scholastischen Logik und Erkenntnisslehre, dem als praenotiones historicae (S. 25—103) eine Uebersicht der Geschichte der Philosophie, insbesondere der erkenntnisstheoretischen Standpunkte vorausgeschickt ist, damit die Schüler (S. 25) zwar einerseits erkennen, wie den logischen Problemen omni tempore a prudentissimis quibusque multum esse tributum, nicht minder jedoch unter dem verwirrenden Eindrucke der Fülle von verkehrten Ansichten das Verlangen bekommen zu erfahren, quid tandem veritatis sit inter tot falsitates, und namentlich einsehen, dass auch der kleinste erste Schritt seitwärts vom Wege ad vanitates funestissimas führe. Letztere sind freilich, namentlich was die neuere Philosophie betrifft, stellenweise auch in den historischen Angaben des

Verf. zu finden[2]). Die Darstellung der Scholastik ist übrigens abgesehen von der Vita des Thomas fast bis zur blossen Nomenklatur zusammengedrängt.

Krause (VII) behandelt in eingehender und durchsichtiger Darstellung die Lehre Bonaventura's von der Natur der kreatürlichen Wesen im Allgemeinen und der körperlichen insbesondere, von der Natur der menschlichen Seele, der reinen Geister und von dem Prinzip der Individuation. Die Abweichungen von Thomas werden sorgfältig hervorgehoben und der Sache entsprechend (S. 88) daraus erklärt, dass B. „mehr als Thomas platonische Ideen verwerthet und sich enger an den h. Augustinus anschliesst". Die interessanteste Differenz betrifft die Auffassung der rationes seminales, (der aus der antiken Philosophie unter Vermittelung Augustins herübergenommenen λόγοι σπερματικοί), die nach Thomas nichts anderes als die in der Materie wirkende vis activa in generatione, nach B. dagegen die in derselben latenten Formen bedeuten, die durch bestimmte Faktoren zu selbständiger organischer Entwickelung angeregt werden. Nebenher geht in der Schrift die Tendenz, die scholastische Lehre von Materie und Form als die richtige Ueberwindung des modernen Gegensatzes von Atomismus und Dynamismus aufzuzeigen. Werthvoller als derartiges und interessanter als die gelegentlichen Versuche, Thomas gegen Bonaventura zu vertheidigen (S. 55, 59) oder mit ihm in Einklang zu setzen (58), wäre der Hinweis auf die Keime neuer Probleme gewesen, die in der hier behandelten Lehre bei B. zu Tage kommen und auf Grund deren er zu den Vorläufern nicht nur des Duns, sondern auch, (was die Theorie von den rationes seminales betrifft), eines Leibniz gezählt werden darf.

Das Lehrbuch (VIII) von Stöckl, welches jetzt in dritter Auflage vorliegt, will (laut dem Vorworte zur ersten) „die wesentlichen Momente des Entwickelungsganges der Philosophie . . . in

[2]) So wenn es von Locke heisst (S. 70): Nihil esse in intellectu docet, quod non eodem modo quo sit in intellectu, etiam fuerit in sensu; von Leibniz (72): omissa disquisitione dialectica omnia ad normam mathesis revocanda esse statuit; von Kant (78): ordinem realem qui extra actum cognitionis sit, nominat transcendentem . . . et respectum cognitionis nostrae ad ordinem

kontinuirlichem Fortgange" aufzeigen. Die Durchführung dieses genetischen Gesichtspunktes erschwert sich für den Verf. allerdings durch den Umstand, dass auch ihm die Entwicklung der neueren Philosophie gegenüber der scholastischen von vorn herein als eine innormale und aus der Richtung gekommene Abfolge von Versuchen erscheint, „ohne höhere Leitung ganz allein" an die höchsten Probleme heranzutreten und über diese „ganz autonom" zu entscheiden (II, S. 2). In Folge dessen wird mancherlei Unzutreffendes zu Faktoren der Gedankenbewegung gemacht[3]). Bei den einzelnen Systemen zeigt übrigens die Darstellung Sinn und Geschmack für das Originelle und den Geist auch der aufgetretenen „Irrthümer" und ist in der sachlichen Wiedergabe der Lehren in der Regel durchsichtig und objektiv. Dem Standpunkte des Verf. entsprechend ist den Ausgestaltungen der alten und neueren Scholastik ein verhältnissmässig grosser Raum zugemessen und als ergänzendes Repertorium zu andern Handbüchern werden diese Partien mit ihren relativ eingehenden Berichten über die Lehren nicht nur des Wilhelm von Auvergne, Anselm, Thomas, Duns, Suarez u. a., sondern auch der Kabbalah, der arabischen Religions-

---

illum transcendentem vocat transcendentalem . . . Ordinem transcendentem, quum priore tempore aliquid neglexisset, post ea omni diligentia affirmavit et agnovit etc. Wunderlich nimmt sich auf S. 76 das (unter den Druckfehlern nicht aufgeführte) Stephanus Bonnet (für Bonnot) de Condillac aus, zumal im Uebrigen von dem Genfer Bonnet nicht die Rede ist.

[3]) So wenn (II, 216) die Nothwendigkeit der Entstehung des (kantischen) Kritizismus im Wesentlichen durch ein „Man sah ein, dass es nicht so fortgehn . . könne" begründet oder die prinzipiellen Verschiedenheiten der auf den deutschen Idealismus folgenden modernen Standpunkte (ebd. 217) schlechtweg auf ein „Haschen nach Originalität" zurückgeführt werden. — Unter den Notizen über Leibnizens Leben hätte die Thatsache, dass er die Akademie der Wissenschaften begründete, wohl auch eine Stelle verdient neben Angaben wie die, dass er in den letzten zwanzig Jahren die Kirche nicht mehr besuchte; als „neue" Gesammtausgabe seiner philosophischen Schriften kann die J. E. Erdmann'sche jetzt nicht mehr gelten. Unbillig ist, dass Lessing und selbst Herder einfach als Typen der „deutschen Aufklärung" auf einer Linie mit Reimarus behandelt werden: oberflächlich (namentlich angesichts neuerer Untersuchungen) die glatte Notiz (220), dass Kant's Fortschritt zum Kritizismus seine nächste Veranlassung in der Lektüre der „Hume'schen Schriften" gehabt habe u. a.

philosophie, des Maimonides u. dgl. im historischen Interesse manchem willkommen sein, wenngleich auch in ihnen die inneren Triebkräfte der historischen Entwicklung nicht recht heraustreten. Es fehlt namentlich die Heraushebung der Wechselwirkung, welche (im Grunde schon vor Albert und Thomas) zwischen der augustinischen und der aristotelischen Strömung stattfindet, und es ist demgegenüber wenig erklärt, wenn man die Nothwendigkeit namentlich der nachthomistischen Entwicklung lediglich (I, 461) von der Thatsache her begreifen will, dass die Franziskaner sich „an die Coryphäen ihres eigenen Ordens", Alexander von Hales und Bonaventura, gehalten hätten. Neben den „astrologischen Träumereien" R. Baco's hätte (I, 458) dessen bewusstes Suchen nach einer neuen wissenschaftlichen Methode stärker betont werden dürfen, eine Richtung, worin der Oxforder Physiker keineswegs „den Fusstapfen Alberts d. Gr." folgte. In der Darstellung Occam's ist die Bedeutung der byzantinischen Logik für die Entstehung seines Terminismus und namentlich seiner Lehre von der Supposition gar nicht erwähnt; bei Eckhardt dagegen seine Stellung zwischen Thomas einerseits und den neuplatonischen Anregungen andererseits richtig gekennzeichnet. Für die folgenden Auflagen wäre dem ganzen Werke eine eingehendere Beachtung neuerer Spezialuntersuchungen angelegentlich zu wünschen.

Die Grundanschauung und Tendenz, welche den vorstehend besprochenen Schriften gemeinsam ist, wird in der Schrift von Eucken (IX) einer eingehenden Kritik unterzogen, unter angelegentlicher Würdigung sowohl der modernen Bildungs- und Kulturinteressen, wie auch desjenigen was für letztere in dem mittelalterlichen Denkprozesse von bleibendem Werthe war. Die Objektivität des historischen Blickes sucht in erster Linie der wirklichen Bedeutung des Thomas gerecht zu werden, sowohl hinsichtlich der Methode wie des Inhalts seiner Lehre, bei der sich (nach S. 8) Vernunft und Offenbarung weit freundlicher zu einander verhalten „als z. B. bei Luther, den energischeres Bestehen auf dem Unterscheidenden des Christenthums dazu drängt, immer von neuem den schroffen Gegensatz von Gnade und Natur hervorzukehren". An dem thomistischen System kommt die Grossartig-

keit seines geschlossenen Baues (S. 11 f.) nicht minder zur Anerkennung, wie die wissenschaftliche Sorgfalt, mit der seine Theile gefügt sind. Die Kritik desselben beginnt mit dem Nachweis, dass freilich der Geist des Aristotelismus sich zu einer derartigen Verschmelzung mit dem des Christenthums im Grunde der Sache durchaus nicht eignete, da er in wesentlichen Stücken einen Gegensatz zu ihm bildet. Dass Thomas das übersah, lag (nach S. 17 f.) daran, dass ihm „beider Welten Eigenart nicht in ihrer lebendigen, treibenden und abstossenden Kraft gegenwärtig war, weil sich viel weniger auf ein Erfassen vom Prinzip her, auf ein Aneignen der letzten Triebfedern als auf ein Nebeneinanderausbreiten und Zusammenbringen der einzelnen Ergebnisse sein Mühen richtete". Noch wesentlicher scheint mir für diese Frage der Umstand in Betracht zu kommen, dass Thomas, der (wie ja auch der Verf. — S. 25 — ihn beurtheilt) kein schöpferischer, wohl aber ein κατ' ἐξοχήν systematischer Denker war, den Aristoteles mehr im Interesse der unentbehrlichen methodischen Hilfeleistung würdigte, während ihm zugleich der Geist und Sinn seiner Philosophie nur in der Versetzung mit neuplatonischen und augustinischen Gesichtspunkten oder wenigstens Stimmungen gegenständlich wurde. Es war daher kein Zufall, dass schon im MA in demselben Maasse wie das genuine aristotelische System mehr und mehr aus den wirklichen Quellen und in den eigentlichen Wurzeln erfasst wurde, der aristotelisch gestimmten Philosophie des Christenthums eine andere zur Seite trat, welche jenen fremdartigen Charakter abzustreifen suchte.

Der zweite Band des Ueberweg'schen Grundrisses (X) hat auch in der neuesten (7. Auflage) eine durchgehende Revision von Seiten des gegenwärtigen Herausgebers erfahren, wenn auch die Nachbesserungen sich in der Mehrzahl auf kleinere Zusätze und Aenderungen beschränken durften. Die erheblichsten finden sich, was die Scholastik betrifft, S. 133 u. ff. (Verwerthung der Buchwald'schen Darstellung der Logoslehre bei Scotus Erigena), 182 f. (eine beträchtliche Erweiterung der Angaben über Amalrich von Bena und David von Dinant, für welche dann auf S. 221 der bisherige Inhalt hat gekürzt werden können), 186 (in Betreff der

Synopsis des Psellus ist Heinze jetzt auch der Ansicht Prantl's, dass die Summulae logicales des Petrus Hispanus erst eine Uebersetzung jener seien, nicht umgekehrt), 227 und 233 (einige Zusätze den bisher nicht erwähnten Alexander Neckam betreffend). Als Druckfehler aus der früheren Auflage ist S. 157 unten die Jahreszahl 1260 (statt 1160) stehengeblieben. Einer der Hauptvorzüge der neueren Bearbeitungen liegt in der Sorgfalt, mit der auch die äussere (literargeschichtliche) Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie behandelt wird. Hinsichtlich des genetischen Zusammenhangs derselben wäre es m. E. zu empfehlen, die frühzeitige Entstehung eines Gegensatzes von Aristotelismus und Augustinismus noch entschiedener zum leitenden Gesichtspunkte zu machen und ebenso das durch die Araber geweckte Interesse an dem überlieferten fachwissenschaftlichen und empirischen Material zu betonen. Erst aus dem Zusammenwirken dieser beiden Momente wird das Aufkommen des Scotismus neben dem Thomismus, wie auch das Auftreten eines Roger Baco vollkommen verständlich. Auch eine Persönlichkeit wie Peter von Abano, der Gründer der Paduaner Averroistenschule, dürfte wenigstens mit genannt werden. Bei dem Abschlusse der Darstellung der jüdischen Philosophie wäre zu den Dialogen des Leo Hebraeus de amore die Erwähnung des Umstandes von Interesse, dass hier die Grundzüge der Lehre Spinoza's vom amor intellectualis liegen.

XII.

Bericht über die neuere Philosophie bis auf Kant für die Jahre 1888 und 1889

Von

Benno Erdmann in Halle a. S.

Zweiter Teil

Galilei

K. Lasswitz, Galilei's Theorie der Materie: I. die intensive Realität im Zeitmoment; II. die extensive Realität im Raumelement; Schluss: Galilei und Descartes (Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. her. von Avenarius Bd. XII 1888 S. 458—476; Bd. IX 1889 S. 32—50).

Die reichere und tiefere Einsicht in die philosophische Gedankenbewegung des siebzehnten Jahrhunderts, die wir seit kurzem weniger errungen haben als zu erringen im Begriff stehen, danken wir neben den beginnenden Arbeiten über die scholastischen Lehrmeinungen am Ende des sechzehnten und dem Anfang des siebzehnten Jahrhunderts insbesondere den Schriften, die über die Entwicklung der mechanischen Vorstellungsweise in eben jener Zeit Licht verbreitet haben. Jeder weitere Beitrag zur Aufhellung der letzteren muss deshalb dankbar begrüsst werden, um so eher, je mehr in ihm der Versuch gemacht wird, den principiellen Kern aus der Schale der einzelwissenschaftlichen Forschung auszulösen.

K. Lasswitz hat sich auf diesem Gebiete schon durch eine ganze Reihe von Abhandlungen, die in dem ersten Teil der vorliegenden (XII 461) zusammengestellt sind, sowie durch das eben erschienene grosse Werk der Geschichte der Atomistik vom Mittel-

alter bis Newton (2 Bände, Hamburg und Leipzig 1890, L. Voss) verdient gemacht.

Die vorliegende Arbeit reiht sich jenen früheren würdig an, wennschon sie, anders wie die meisten von ihnen, nicht sowol historische als vielmehr sachliche Ergebnisse sucht. Lasswitz will nicht feststellen, welche grundsätzlichen mechanischen Lehrmeinungen über die Materie Galilei selbst ausgesprochen hat, noch wie er zu ihnen gelangt ist, sondern „in seinem Schaffen die Denkmittel oder Grundsätze aufsuchen, welche im allgemeinen erkenntniskritischen Sinne Bedingungen des naturwissenschaftlichen Denkens überhaupt sind", d. i. darlegen, „welche Grundbedingungen der Erfahrung sich als in seinem Denken wirksam nachweisen lassen".

Als solche Grundsätze kennzeichnet er im Sinne seines kriticistischen Atomismus, gestützt vor allem auf den Neukantianismus Cohenscher Färbung, aber auch auf metaphysische Spekulationen Schuppes, hier die beiden nachfolgenden. Erstens den Grundsatz der Substantialität, der „das Seiende als ein bestimmtes Beharrendes erkennen lässt", sodann das Denkmittel der Variabilität, das uns in den Stand setzt, „einen räumlich-zeitlichen Vorgang so zu denken, dass unter Abstraktion von allen extensionalen Merkmalen seine Realität begriffen wird als die Bedingung eines gesetzlichen Werdens, bestimmt als Tendenz zur Ausdehnung, als das Gesetz seiner weiteren Entwicklung in sich schliessend". Durch die Variabilität also wird „Veränderung erkannt, als ein intensiver Charakter des veränderlichen Dinges, welcher nichts anderes ist als das Gesetz seines Anwachsens in der Extension".

Die Tat Galileis bestand demnach darin, dass er „die intensive Grösse des bewegten Körpers, deren psychologisches Zeichen die Empfindung seines Andrangs ist . . . messen und gesetzlich bestimmen lehrte," und dadurch auf dem von Benedetti eröffneten Wege zuerst festen Fuss fasste.

Ein Fehler Galileis dagegen lag darin, dass er „durch das Denkmittel der Variabilität auch den Begriff der Körpersubstanz zu bewältigen gedachte", indem er in dem *atomi non quanti* den Begriff der unendlichen Teilbarkeit auf die Materie übertrug, die er unter Aristotelischem Einfluss als kontinuirlich dachte. Das

Problem der Raumerfüllung fordert vielmehr den synthetischen Grundsatz der Substantialität. Von diesen Gesichtspunkten aus bestimmt sich endlich auch Galileis Verhältnis zu Descartes.

Ueber die sachliche Berechtigung dieser principiellen Festsetzungen zu streiten, ist nicht dieses Orts. Mit historischem Takt hat der Verf. vermieden, was an ihnen fraglich ist, für die Rekonstruktion und Beurteilung in der Weise zu verwerten, dass es dem kritischen Lehrer schwer würde, sich den Tatbestand und die geschichtliche Bedeutung der Galileischen Annahmen auch für einen anderen Standpunkt zurecht zu rücken.

Jungius

E. Wohlwill, Joachim Jungius. Festrede zur Feier seines dreihundertsten Geburtstages am 22. Okt. 1887 i. A. der Hamb. Oberschulbehörde gehalten. Mit Beiträgen zu J.' Biographie und zur Kenntniss seines handschriftlichen Nachlasses. Hamburg und Leipzig 1888. Leop. Voss 85 S. 8°.

Die Festrede konnte keinem Würdigeren übertragen werden; sie lässt ebenso wie der Anhang (S. 43f.) alle die Vorzüge wiedererkennen, die schon der grösseren Veröffentlichung des Verf.'s über Jungius in diesen Berichte (II 300—304) nachgerühmt worden sind. W. feiert Jungius als Erneuerer der Naturwissenschaft, die Bestrebungen und Ueberzeugungen desselben gegenüber der traditionellen Aristotelischen Physik in klarer Ausführung darlegend. Er koncentrirt seine Erörterung um den Lehrer Jungius: „Indem er zum Gegenstand der öffentlichen Belehrung erhob, was im Gegensatz zur herrschenden Wissenschaft die Führer der grossen geistigen Bewegung als Wahrheit vertraten, bekundete er neben dem klaren Blick des Forschers zugleich das Verständnis und das Herz des Lehrers und Erziehers." Uebertrieben ist es jedoch wol, ihn „neben Descartes und Bacon" zu stellen, ganz abgesehen davon, dass hier statt des Essayisten Bacon der Philosoph Hobbes genannt werden müsste, denn mehr als ein Essayist ist Bacon auch in seinen Hauptwerken nie gewesen, allerdings der geistreichsten einer. Denn mir will scheinen, es sind schwerlich bloss äussere Ursachen gewesen, die Jungius von fruchtbringender litterarischer Tätigkeit abhielten.

Er möchte vielmehr zu jenen auch gegenwärtig nicht ganz seltenen Naturen gehört haben, in deren Lebensmischung bei vielseitigsten Interessen, gründlichem Studium und sowol scharfem als tiefem selbständigen Urteil das Element produktiver Gestaltung fehlt. Ein heftiger Drang nach Wissen, der vielerlei zugleich oder auch vieles nach einander treiben lässt, verbunden mit einer Hyperkritik gegen sich selbst, die allerdings in dem Gefühl der Schwäche bei jedem Versuch selbständiger, umfassender Darstellung wurzelt, sind die Kennzeichen dieses Mangels. Es versteht sich von selbst, dass er auch bei wärmster Lehrneigung und ausgezeichnetem Lehrtalent bestehen kann. Gerade der Lehrstand weist solche Naturen auf. Sie sind es dann, die sich der begeisterten Verehrung ihrer Schüler erfreuen, sowie der warmen Anerkennung aller Verständnisvollen sicher sind, die mit ihnen in lebendige Berührung treten. Sie pflegen von den Mitlebenden überschätzt, von den folgenden Generationen unbillig vergessen zu werden. Bei späterer Wiederentdeckung werden sie zuerst wol wieder aufs neue über Gebühr gepriesen, wie hier durch Guhrauer und Avé-Lallement geschehen, bis allmählich eine unbefangene Würdigung Platz greift, wie sie für Jungius vor allen Wohlwill zu danken ist. Der Zustand der Manuscripte des seltenen Mannes sowie das offenbare Missverhältnis zwischen der entsagungsvollen Arbeit der Schüler und Freunde an ihnen und der Ausbeute, die sie gewonnen haben, scheint mir dies Urteil zu bestätigen.

Zur Logik hat der Verf. der Logica Hamburgensis nicht weniger als 70 umfangreiche Fascikel hinterlassen, von denen allerdings nur 7 erhalten sind (S. 6, 82).

Wohlwill weist im ersten Teil seines Anhangs zur Rede auf die Notwendigkeit einer neuen wissenschaftlichen Biographie von Jungius hin, zu der er schätzenswerte kleine Beiträge liefert. Möchte ihm selbst, dem gegenwärtig Berufensten, die Musse zu solcher Aufgabe vergönnt sein.

Descartes

1. Georg Oprescu, Descartes' Erkenntnislehre. Leipziger J. D. Göttingen 89. 53 S. 8°.

Eine Untersuchung, welche aus den zerstreuten und verschie-

dener Entwicklungszeit seines Denkens angehörigen Aeusserungen des Philosophen über Intuition, Deduktion, Erfahrung, Induktion, sodann über die *ideae innatae* und das *lumen naturale*, endlich und besonders aus der Art, wie er jene Erkenntnismittel tatsächlich verwendet, das Ganze dieser seiner Ueberzeugungen rekonstruirte und historisch verständlich machte, ist ein dringendes Bedürfnis.

Der Verf. stellt (S. 10—24) nur einen Teil der erwähnten Aeusserungen ohne die notwendige innere Scheidung der einzelnen zusammen, lässt jedoch diese Bestandstücke einfach so unbehauen liegen, wie sie sich ergeben, wenn sie auf solchem Wege aus ihren Lagern abgebrochen werden.

Weiterhin variirt er Bekanntes.

2. Otto Stock, Descartes' Grundlegung der Philosophie J. D. Greifswald 1888, 64 S. 8.

Der Verf. verficht gegen Natorps kantianisirende Deutung der Cartesianischen „Erkenntnistheorie" die Behauptung, dass Descartes' Lehre wesentlich dogmatische Metaphysik sei. Die Massstäbe liefert ihm nicht der moderne Kantianismus, sondern der „echte Kriticismus". Die Polemik ist von lobenswerter Sachlichkeit, und die historische Rekonstruktion trotz der sachlichen Kritik vom Standpunkte Schuppe-Rehmke von erfreulicher Unbefangenheit. Einiges historisch Neue findet sich in dem Abschnitt über die Methode Descartes'.

3. P. Plessner, Die Lehre von den Leidenschaften bei Descartes. Ein Beitrag zur Beurteilung seiner praktischen Philosophie. J. D. Leipzig 1888, 63 S. 8.

Eine sorgfältige Analyse und verständige Beurteilung von Descartes' Traktat über die Leidenschaften. Neues enthält sie für den Kundigen nicht. Eine historische Anknüpfung der Cartesianischen Lehren an die Vorgänger und Zeitgenossen des Philosophen wird vom Verf. nicht versucht.

Spinoza

1. A. Baltzer, Spinozas Entwicklungsgang, insbesondere nach seinen Briefen geschildert. Kiel, Lipsius und Tischer 1888. 8°. 169 S.

Es ist ein erfreuliches Zeichen, dass die Methoden philologischer und historischer Kritik, die zuerst mit glänzendem Erfolge auf die Erforschung der griechischen Philosophie angewandt worden sind, dann auf die Lehre Kants insbesondere übertragen wurden, neuerdings auch der Untersuchung der philosophischen Gedankenentwicklung des siebzehnten Jahrhunderts dienstbar gemacht werden. Wird diese Arbeit von dem Bewusstsein getragen, dass sie nur den Unterbau für die sachliche Entwicklung der Lehrmeinungen zu liefern hat, wird sie nicht zu dem unfruchtbaren Unternehmen von psychologischen Entwicklungsgeschichten verwendet, verliert sie sich nicht in Kleinigkeitskrämerei, so wird der Zorn, dem die alten und jungen Freunde der bequemen spekulativen Methoden öfter Ausdruck gegeben haben, allmählich in die Anerkennung ihrer Unerlässlichkeit umschlagen.

Die vorliegende Schrift gehört wie die trefflichen Abhandlungen von Tönnies und Freudenthal zu Spinoza in die Reihe dieser Untersuchungen hinein. Dass sie von den erwähnten Mängeln nicht freibleibt, darf dem jugendlichen Verfasser um so unbedenklicher nachgesehen werden, als sie unserer Einsicht in die fundamentalen Vorfragen für die historische Beurteilung Spinozas sehr wertvolle Berichtigungen und Zusätze angedeihen lässt.

Vollständiger, sogar eindringender und im ganzen unbefangener als irgend Jemand vor ihm, und zugleich mit anerkennenswerter Umsicht hat der Verf. die leider nur wenigen Dokumente sowie die zahlreichen, wennschon vielfach ungenügend überlieferten Briefe zur Basis seiner Untersuchung gemacht.

Die einleitende Kritik der Biographen, die vor allem aufweist, in welchem Umfang und in welcher Weise Coler den Lucas benutzt hat, bearbeitet den Boden für diese Fundamentirung. Die Abschnitte über Spinozas Jugend und über seine Meisterjahre geben zwar kein ausgeführtes Bild, aber vielfache einzelne Berichtigungen. Den reichsten Inhalt hat die dritte Abteilung, „die Genesis der Werke“, wennschon die Ergebnisse des Verf.'s hier wie in dem letzten Kapitel über „die vollendete Ethik“ am wenigsten allgemeiner Zustimmung sicher sind.

Wie Sigwart setzt B. gegen Avenarius den kurzen Tractat,

dessen Dialoge er nicht abgeneigt ist, für unecht zu halten, nach 1656. Er versucht sodann aus den Briefen eine Schrift *De origine rerum et de intellectus emendatione* zu konstruiren, die nach Inhalt und Umfang eine Mittelstufe zwischen dem *tract. brev.* I, II cp. 2 und der Ethik I, II prop. 40, nach Form und Reife zwischen eben jenem Traktat einerseits sowie andrerseits den Briefen von 1661 bis 1663 und der uns vorliegenden *Emendatio* steht, also um 1659—1661 als eine Schrift mit „erkenntnisverbesserndem Abschluss", eine „gleichsam auf den Kopf gestellte Kritik der reinen Vernunft", mit welchem Bild sie wiederholt charakterisirt wird, fertig ausgearbeitet wurde. Aus dieser Schrift lässt er kurz vor 1661 den Anhang des *Tract. brev.* entstehen; in der Zeit zwischen 1661 und 1663 wird sie geometrisirt. Sodann erfolgt um 1664 der Anstoss zu der Ethik in ihrer jetzigen Gestalt, von der sich die *Emendatio* somit loslöst. Diesen Anstoss, vermutet Baltzer, gab Hobbes, dessen Beziehungen zu Spinoza er mit ähnlicher Wertschätzung ihrer Bedeutung wie Tönnies eingehender verfolgt.

Die Bemerkungen S. 102f. über diese Beziehungen hält der Verf. allerdings nicht vollständig aufrecht. Gestützt auf Materialien, die ihm Tönnies aus seinen Sammlungen zu Hobbes zur Einsicht vermittelt hat, erklärt der Verf. nachträglich in einem Schreiben an die Redaktion des Archivs, dass die Deutungen S. 103 unten in seiner Schrift nicht richtig seien. dass vielmehr die Nachrichten über Hobbes' Leben bei Robertson in allem Wesentlichen zutreffen, dass insbesondere die Nachrichten in der Vorrede zu der Schrift *De natura aeris* genau mit sonstigen Erwähnungen von Hobbes' gezwungenen Reisen Ende 1640 und 1651 von und nach England übereinstimmen.

Das letzte Kapitel verwertet diese entwicklungsgeschichtlichen Resultate für eine Scheidung zeitlich und sachlich verschiedenartiger Teile der Ethik.

Ueberzeugt bin ich weder von dieser Scheidung noch von jener Rekonstruktion einer Schrift von 1661—63, am wenigsten von den Hypothesen über die Art der Einwirkung von Hobbes. Auch ist zu bedauern, dass der Verf. die Annahmen von Sigwart, Avenarius und Schaarschmidt über einen bedeutsamen Einfluss Giordano

Brunos einfach angenommen, statt selbständig geprüft hat, ein Mangel, der sich um so fühlbarer macht, als seine Vermutung der Unechtheit der Dialoge des Traktats zu solcher Prüfung herausfordert. Ebenso bedauerlich ist, dass der Verf. an der schwierigen, inzwischen durch Freudenthal geklärten Frage nach dem Wesen der *Principia philosophiae Cartesianae*, die auf ganz andere Quellen für die Spinozistischen Gedanken hinweist, vorbeigegangen ist.

Trotz alledem bleibt die Schrift eine sehr dankenswerte Leistung, die jeder weiteren historischen Untersuchung über Spinoza zu gute kommen wird.

2.—5. L. Busse, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinoza's: II. Avenarius' Ansicht über die Entwicklung des Spinozischen Pantheismus (Zeitschrift f. Phil. u. phil. Kritik N. F. I. Bd. 91, 1887 S. 227—237. III. Die Dialoge (ebda S. 237—251). IV. *Cogitata metaphysica* (ebda Bd. 92, 1888 S. 203—239). V. (Schluss) *Tractatus brevis* (ebda Bd. 96, 1889 S. 62—99, S. 174—222).

Die methodologischen Bedenken, welche schon die erste dieser Abhandlungen Busses hervorrief, (s. dieses Archiv II 309f.) finden leider durch die vorliegenden Ausführungen volle Bestätigung. Bedauerlicher Weise wirkt auch das Verhängnis nach, dem Busse hinsichtlich der *cogitata metaphysica* verfallen ist. Gegenüber den nachfolgenden Ausstellungen sei deshalb von vornherein hervorgehoben, dass es Schwächen und Irrthümer eines scharfsinnigen Kopfes sind, über die zu berichten ist, und dass die ersteren angesichts des Umstandes, dass der Verf. Anfangsarbeiten vorlegt, ebenso zu entschuldigen sind, wie die letzteren gegenüber der Schwierigkeit und Weite des Themas, das er in Angriff genommen hat.

Am wenigsten vermag die vierte Abhandlung über die *cogitata metaphysica* zu genügen, bei deren Drucklegung Busse noch immer, was allerdings seiner Abwesenheit von Europa nachzusehen ist, von der Arbeit Freudenthals keine Kenntnis zu haben scheint. Es ist fast peinlich zu sehen, wie Busses Interpretationskunst an den *cogitata* scheitert, während uns die ebenso besonnene wie gelehrte

Analyse Freudenthals ihren Inhalt wie ihre Form verständlich gemacht hat.

Nicht eben gross ist der Gewinn, den die Kritik der Avenarius'schen Positionen für die historische Einsicht liefert. Busse behauptet gegenüber den Thesen von Avenarius, Spinoza gehe von der Unendlichkeit der Natur als einem Dogma aus. Sie werde deshalb von ihm „einfach“ gleich Gott gesetzt. Aus ihr folge unmittelbar, dass neben der Natur kein transscendenter Gott mehr existiren könne. „Da nun Spinoza den Gottesbegriff nicht fallen lassen wollte, so blieb ihm nichts anderes übrig, als die Natur selbst als göttlich zu betrachten“! So der Pantheismus der Dialoge. Dann folge ein Schwanken zwischen Pantheismus und Dualismus, charakterisirt durch die *cogitata!* Beendigt werde dieser durch den Sieg des Pantheismus, der sich immer naturalistischer färbe. Im *tractatus brevis*, der deshalb den Gottesbegriff voranstelle, werde dieser gegen Descartes erstritten. Von diesem schwankenden Grunde aus kämpft der Verf. gegen Avenarius nicht mit dem schweren Rüstzeug historischer Kritik, sondern den leichten Waffen metaphysischer Dialektik. Die späteren Abhandlungen sollen allerdings dies Fundament sachlich stützen, während die erste es seinen Zeitbestimmungen nach vorbereitet hat. Schwankend jedoch bleibt es insbesondere durch den verhängnisvollen Irrtum über die *cogitata*, aber auch durch die Unsicherheit der Zeitangaben, die durch Baltzers weit abweichende, dem Verf. gleichfalls unbekannt gebliebene Annahmen lehrreich erläutert wird.

Wertvolleres enthält der Aufsatz III, über den dunkelsten Abschnitt des *tractatus brevis*, die Dialoge, obgleich auch hier das konstruirende Verfahren Busses weder seine eigenen Ausführungen noch die gelegentlichen Abweichungen in der Auffassung von Sigwart sicher stellt. Den zweiten Dialog hält Busse im wesentlichen für echt, obschon er ihn uns „in durchaus korrumpirter Gestalt“ vorliegen lässt. Er versucht daraufhin, diesen Dialog, der „geraume Zeit nach dem ersten zu setzen sein dürfte, so darzustellen, wie er glaubt, dass er von Spinoza verfasst worden ist“, was nach den Einschiebungen, die er tatsächlich annimmt, nicht ganz so bedenk-

lich erscheint, als nach dem eben citirten allgemeinen Urteil über die Gestalt, in der es uns überliefert ist.

Weitaus den reifsten Teil der Arbeit bildet die letzte umfangreichste Abhandlung, wennschon auch in ihr natürlich die in der ersten Abhandlung erschlossenen Zeitbestimmungen, durch den hier versuchten Nachweis ihrer sachlichen Gedankenfolge gestützt, sowie die ganze dialektische Methode unverändert bleiben, und neben der irrtümlichen Auffassung der *cogitata* auch die in mehrfacher Hinsicht unzulänglichen Ergebnisse der Abhandlung über *essentia* und *existentia* (vgl. dieses Archiv I, 113) nachwirken. Vieles Treffliche enthalten die Ausführungen des ersten Abschnitts über das Verhältnis von Spinoza zu Descartes, allerdings vermischt mit den fragwürdigen Annahmen über die Polemik gegen Spinoza, die Busse überall in den *tract. brev.* I hineinkonstruirt. Scharfsinnig und reiflich erwogen von seinen Voraussetzungen aus sind auch die Zusammenfassungen gegen den Schluss der Untersuchung. Die in Aussicht genommene Fortsetzung über die Spinozistische Abhandlung *de intellectus emendatione* scheint vorerst nicht kommen zu sollen.

6. Arnold Schmidt, Kritische Studie über das 1. Buch von Spinozas Ethik. Berlin 1889. F. Schneider u. Cie. 28 S. 8°.

Ueber der Klarheit und Schärfe der knappen Argumentation, der eindringenden Analyse des ersten Buches, und dem wol zusammenstimmenden Resultat, das in dem Abdruck der ursprünglichen Gestalt von Eth. I dem Leser auf S. 15—28 anschaulich vor Augen geführt wird, sowie angesichts der Tatsache, dass die uns vorliegende Gestalt der Ethik nicht die ursprüngliche ist, kann die Einsicht, um welch' bedenkliches Unternehmen es sich in diesem Rekonstruktionsversuch handelt, einen Augenblick zurücktreten. Denn es ist vollauf anzuerkennen: von den Voraussetzungen aus, die der Verf. S. 3—4 ausdrücklich aufstellt, der Definition des Attributs in Ep. IX (van Vloten), der Fassung der Ewigkeit in Ep. XII, (beide von 1663), den mannigfachen Inkongruenzen in Buch I der uns vorliegenden Redaktion und der Rekapitulation der Gedanken am Anfang des Appendix zu B. I, sowie von der still-

schweigend zu supponirenden Annahme aus, dass abgesehen von dem hiernach Wegzustreichenden Spinoza den ursprünglichen Context nirgend sachlich geändert habe, erfolgt die Herstellung nach allen Regeln besonnener philologischer Methode.

Aber bei genauerem Zusehen kommen, ganz abgesehen von der Unzulänglichkeit der zweiten Annahme, die Bedenken in Fülle. Von diesen hier zwei.

Der Verf. bezeichnet es als ein Hauptkriterium seiner Sektionsbefunde, dass später zugesetzt sei, was in der Aufzählung am Beginn des Anhangs fehlt. Aber widerspricht diese Annahme nicht geradezu dem entscheidenden Wert, den er dieser Aufzählung beimisst? Sie soll ein getreues Kennzeichen der ursprünglichen Gestaltung sein, obschon Spinoza so nachlässig gewesen ist, sie dem Gedankengang der verbesserten Schrift nicht anzupassen? Dieses Misstrauen ist gerechtfertigt, denn die Aufzählung ist nicht streng. Woher denn aber das Vertrauen in ihre Bedeutung für den früheren Entwurf? Nur weil es gelingt einen solchen ihr entsprechend herzustellen? Wer die Schliche unseres Denkens bei solchen Versuchen jemals belauscht hat, weiss, wie billig hier der Erfolg zu rechtfertigen vermag. Oder wirklich, „weil sich, wenn man an der Hand dieser Worte die frühere Form dieses Buches wiederherstellt, als Scholion zum 19. Lehrsatz in dem heutigen zweiten Scholion zum 33. Lehrsatz eine Betrachtung ergibt, welche den ausdrücklichen Dank von De Vries dafür gerechtfertigt erscheinen lässt“ (1663 Ep. VIII. Ende)? Indessen De Vries erklärt in diesem Briefe lediglich das Folgende: „*Porro gratias ago quam maximas pro tuis scriptis . . ., quae magno me gaudio affecerunt. Sed potissimum scholium prop.* 19.“! Trägt solche Stütze irgend etwas, so kann sie alles tragen.

Und sodann. Wenn jene beiden Briefstellen vom Februar und April 1663 für den Text der damaligen Ethik in Anspruch genommen werden sollen, so muss doch vor allem gesichert sein, dass damals die Ethik selbst in einer früheren Fassung vorlag. Der Verf. berührt diese Frage gar nicht. Und doch fehlt zu ihrer Bejahung jeder feste Boden. Wie wenn die Hypothese Baltzers zu Recht besteht, dass Spinoza damals die von ihm vermutete

Schrift *de origine rerum ct.* „geometrisirt" habe? Baltzer denkt allerdings auch daran, dass in dieser damals „der Inhalt des ersten Buchs der heutigen Ethik" geometrisirt worden sei. Aber was verbürgt die Uebereinstimmung des Gedankenganges im Einzelnen? Und Baltzer stützt sich bei seiner Vermutung gleichfalls auf den inhaltslosen Dank von De Vries, nur dass er trotz seiner sonstigen Schärfe unbedenklich ist, in jenem Scholion das Scholion zu der gegenwärtigen prop. XIX zu sehen, dessen wenige Zeilen solchen Dank allerdings schwer verständlich machen.

Dennoch ist die Arbeit des Verf.'s keine vergebliche gewesen. Selbst ihre angekündigte Fortsetzung würde trotz der Aussichtslosigkeit auf das erstrebte Ziel nicht unnütz sein, da der Verf. jedem, der sich spezieller mit Spinoza beschäftigt, durch seine sorgfältige Analyse dankenswerte Hilfe gewährt.

7. R. Wahle, Ueber die geometrische Methode des Spinoza Wien (Sitzungsberichte der phil. hist. Classe der k. Ak. d. W. CXVI S. 431 f.) 1888, 28 S. 8°.
8. R. Wahle, Ueber das Verhältniss zwischen Substanz und Attributen in Spinoza's Ethik. Wien (a. a. O. CXVII) 1889, 22 S. 8°.

Nicht ohne dialektische Gewandtheit, aber ohne alle Rücksicht auf die Regeln historischer Methode sucht der Verf. aus der „verschleierten Diktion" Spinozas zu erweisen, dass nach diesem „das Wesen des Alls reell in bewegter Materie besteht", „ausgedehnte Welt und Geist Eines sind, wie ein Ding mit mehreren Namen". Spinozas Lehre ist danach „materialistischer Simplicismus", „Positivismus", wie schon aus seiner geometrischen Methode hervorgeht, und zwar „ein strenger Positivismus oder Phänomenalismus à la Hume", dessen Urheber „in sich den Metaphysiker nach Lehrsatz und Beweis gründlich überwunden hat". „Die Bedeutung der mathematischen Methode liegt für Spinoza darin, dass sie ein Symbol und Unterpfand dafür war, dass er durchweg Nichtabgeleitetes, also Vorliegendes, Evidentes geben wollte."

Des Rätsels Lösung wird der Leser in der früheren Schrift des V.'s „Gehirn und Bewusstsein" finden.

In den kritischen Ausführungen gegen Kuno Fischers Umdeutung der Spinozistischen Lehren, welche beide Abhandlungen, besonders die erste durchziehen, findet sich manches Treffende.

9. M. Berendt, Die rationelle Erkenntnis Spinozas. Versuch einer Erläuterung derselben (S. A. aus der Preuss. Philologen-Zeitung) Berlin 1889, Verlag d. Pr. Ph.-Z., 28 S. 8.

Ein Versuch, nach Weg und Ziel dem Wahles verwandt, die *ratio* Spinozas als „eine auf mathematischer Basis beruhende auf exakte Forschung ... gestützte ... Erkenntnis" anzusehen, die „alle Erscheinungen der sinnlichen Welt", die Affectionen unseres Körpers eingeschlossen, „auf die objektiv vorhandenen Bewegungsvorgänge der Materie zurückführt".

Schärfer und eindringender wird die *ratio* neben der *imaginatio* und der *scientia intuitiva* in dem Aufsatz von Zeitschel behandelt:

10. R. Zeitschel, Die Erkenntnislehre Spinozas, Leipziger J. D. Langensalza 1889, 38 S. 8.

Nicht ohne kritisches Geschick werden die Schwierigkeiten entwickelt, welche Spinozas Begriffsbestimmungen und gelegentliche Ausführungen insbesondere über *imaginatio* und *ratio* bekanntlich offen lassen, sowol wenn man sie auf einander zu beziehen, als auch, wenn man sie auf ihre sachliche Giltigkeit zu prüfen versucht.

Neues kommt dabei, auch in der Fassung der *ratio* als der Erkenntnis, durch welche der Geist von angeborenen Vorstellungen aus adaequate Vorstellungen über die Eigenschaften aller Dinge erschliesst, nicht zu Tage. Will man das Unzulängliche dieses Lehrbestandes historisch begreifen, so sind die Fragen von allgemeineren Gesichtspunkten aus aufzuwerfen, und über die vorethischen Schriften des Philosophen hinaus in die Annahmen hinein zu verfolgen, in denen Spinozas Dreiteilung der Erkenntnis wurzelt.

11. Joseph Kniat, Spinoza's Ethik gegenüber der Erfahrung. Leipziger J. D., Posen 1888, 47 S. 8°.

12—14. Spinozas Ethik ist wie schon früher der theologisch-politische Tractat, „neu übersetzt“ mit einleitendem Vorwort, Sachverzeichniss und „Erläuternden Bemerkungen“ (S. 397—408) von J. Stern, in der Reclamschen Universalbibliothek erschienen. Die Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes ist in gleicher Ausgabe gefolgt.

Huygens

Christian Huygens, Oeuvres complètes de Chr. H. publiées par la Societé Hollandaise des Sciences. Tome premier, Correspondence 1638—1656. La Haye, Martinus Nijhoff 1888, XIV und 621 S. 4°.

Eine sorfältige Gesamtausgabe der Briefe und Schriften von Huygens, für die auch eine, wie es scheint, umfassende Lebensgeschichte geplant ist, verspricht auch für die Geschichte der Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts wertvolle Materialien zu bringen.

Der vorliegende, auf das würdigste, ja glänzend ausgestattete erste Band des grossen Werks, das mit dem chronologisch geordneten, auf acht Bände berechneten Briefwechsel eröffnet wird, bringt im ganzen 383 Briefe von und an Huygens nebst wenigen Gedichten des Vaters Constantin Huygens. Vorläufig sei nur erwähnt, dass der Anhang der Tables S. 565—621 den Gebrauch der Ausgabe in dankenswertester Weise erleichtert. Derselbe bringt ausser einem chronologischen und einem alphabetischen Verzeichnis der veröffentlichten Briefe auch vollständige Listen der in den Briefen erwähnten Personen und Schriften sowie eine sorgsame Tafel der in ihnen behandelten Gegenstände. Dazu kommen durchgehende historische Anmerkungen. Kurz: eine Ausgabe, die der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Amsterdam, von welcher der Anstoss zu dem Unternehmen hervorgegangen, und deren Commission die Ausgabe vorbereitet, sowie der holländischen Gesellschaft der Wissenschaften, welche die Veröffentlichung übernommen hat, zur Ehre gereicht.

Schon ein flüchtiger Blick auf die Tafel der Correspondenten, von denen aus diesem Bande Descartes und Mersenne genannt

seien, sowie auf die Liste der erwähnten Personen, unter denen wieder besonders Descartes für uns in Betracht kommt, endlich auf das Verzeichnis der Gegenstände beweist, wie mancherlei Quellen zur Geschichte der philosophischen Probleme hier teils zugänglich gemacht, teils neu eröffnet werden. Wir behalten uns vor, Genaueres zur Sache zu berichten, sobald mehrere Bände vorliegen.

XIII.

The Literature of Ancient Philosophy in England in 1888.

By

Ingram Bywater.

The Republic of Plato, translated into English with Introduction, Analysis, Marginal analysis, and Index, by B. Jowett, M. A., Master of Balliol College, Regius Professor of Greek in the University of Oxford. Third edition, revised and corrected throughout. — Oxford, Clarendon Press. 1888.

Mr. Jowett's Plato, from the first moment of its appearance in 1871, has taken a place in our literature which makes it in its way almost an English classic. The present volume is a third edition of the part containing the Republic; and it must be considered to supersede its predecessors, owing to the care and thoroughness with which the work has been revised. Some noteworthy additions also have been made to the very valuable Introduction prefixed to the Translation.

The Republic of Plato. Books I.—V. With Introduction and notes by T. H. Warren, M. A., President of St. Mary Magdalen College, Oxford. — London, Macmillan. 1888.

This is an educational book, intended apparently to popularize the reading of Plato in our English schools. The Introduction, which is a carefully-written and instructive piece of work, discusses three points, the name and aim of the Republic, the system of education involved in it, and the dramatis personae of the dialogue.

The text adopted is that of Baiter's fourth edition. The Commentary at the end of the volume is a somewhat unequal production: it is full enough on points of grammar and history, and perhaps even a little too full in the matter of merely literary illustrations and 'modern instances'; but it strikes me as being hardly adequate in the treatment of the philosophic contents of the dialogue, and in the elucidation of the logic and connexion of ideas in several passages. This is at present a serious defect; and it should certainly be set right, whenever this useful little volume reaches the stage of a second edition.

The Timaeus of Plato: edited with Introduction and notes by R. D. Archer-Hind, M. A., Fellow of Trinity College, Cambridge—London, Macmillan. 1888.

This volume is made up of an Introduction of 52 pages, a revised Greek text, a translation en regard, and a commentary. Though it thus covers the ground of a complete edition of the Timaeus, the Editor is careful to explain at the outset that the principal object of his book is 'to examine the philosophical significance of the dialogue and its bearing on the Platonic system'. The conclusion at which he arrives is this, that the Timaeus, rightly interpreted, enables us to recognize Platonism as a complete and coherent scheme of monistic idealism. After distinguishing (as Dr. H. Jackson had done before him) between the Ideal theory in its earlier stage, as seen more especially in the Republic and Phaedo, and the amended form of the theory, as it appears in the Parmenides, Sophist, Philebus and Timaeus, the Editor proceeds to his main thesis, namely that in this last we have not, as one has fondly supposed, a cosmogony, but an ontology in disguise; an ontology concealed beneath an allegory whereby 'processes of pure thought out of all relation to time and space are represented as histories or legends, as a series of events succeeding one another in time'. The universe of the Timaeus, in fact, is 'the self-evolution of absolute thought': the δημιουργὸς is pure reason; and when he is said to create the world after his own image, the meaning which underlies this is that in the nature of things pure reason is

and must be an object to itself. In this way then the dualism, by which Plato was at one time hampered, is made to 'vanish in a final identification of thought and its object', subject and object being now seen to be only different modes or aspects of one and the same reality. The universal mind, however, by a certain law of its being, 'exists in the mode of plurality: it differentiates itself into a number of finite intelligencies, and so, without ceasing to be one, becomes many'. In the finite forms which it thus assumes intelligence must work imperfectly, under conditions of time and space: the phenomena of sense, accordingly, are 'merely a mode of the presentation of Ideas to a finite intelligence', their dissimilarities being simply due 'to the imperfect way in which our senses are capable of apprehending the Ideas': so that in the last resort what we ordinarily term matter is resolved into a mode of thought or knowledge.

This may perhaps suffice to indicate the general meaning which the Editor discovers in the Timaeus. He has certainly put his view before us, and with considerable emphasis and iteration; but the weaker brethren among his readers have, I think, some reason to complain of his studied silence as regards the doubts and difficulties which must arise in the minds of many. It may be said, for instance, that the monistic idealism ascribed to Plato is an anachronism and an impossibility; and further, that it results from a method of interpretation which may very easily be carried too far: we all know that with leisure and a certain ἄγροικος σοφία an allegorist can make anything out of anything. A third difficulty arises from the actual contents of the dialogue: we find Plato surveying the whole field of the sciences (including even medicine) with an interest in the scientific details which would be sadly out of place in an idealistic ontology, though it is just what one would expect in a cosmogony constructed more or less on Empedoclean lines; on the Editor's hypothesis all this is simply so much dust deliberately thrown into our eyes to prevent our seeing the true meaning. There is also something not quite satisfactory in the fundamental assumption as to the position of the Timaeus and its relations to the Republic. In the opening pages of the Timaeus,

when Socrates summarizes the contents of the Republic, he claims to have given a fairly exhaustive account of the discussion of the previous day; and Timaeus is made to assent and say, 'Yes, this is just what was said yestesday': the omission therefore of all reference to the contents of Rep. VI—VII would naturally seem to imply, if anything, that these two Books were not yet before the world. The Editor, however, ignoring this possibility and assuming the unity of the existing Republic as a sort of unquestioned fact, is content to explain this omission in the Timaeus by the facile assertion that the metaphysical teaching of the Republic is 'superseded by the more advanced ontology of the Timaeus' (p. 56) — in other words, he credits Plato with something which is hardly distinguishable from a deliberate *suppressio veri.*

The revised text is based on that of Hermann, but it follows the Paris MS. (A) rather more closely. As regards the critical notes, I must observe that the readings there ascribed to A are taken from Bekker, and that the Editor has overlooked the very important collation by Bast, which is to be found by any one who wants to see it at the end of Stallbaum. There are also other subsidia of which better use might have been made. Thus, on 35 A the Editor forgets to tell us that the doubtful words αὖ πέρι are not recognized by Cicero, and on 4[illegible] C that προχωρήσεις was read by both Cicero and Proclus. On 40 D τοῖς οὐ δυναμένοις λογίζεσθαι we have a long note in defence of the negative, which is said to 'rest on the authority of A alone' — the truth being that Cicero also had it in the text he followed, as Hermann pointed out long ago in a well-known monograph. There is an oversight of the same sort, and something more, in a note on 70 D, in which we are told that Hermann's reading μάλαγμα is 'as inappropriate as arbitrary', and that the word would mean a 'poultice or fomentation'. Arbitrary it cannot be called, if one remembers that it is the reading in Longinus, who quotes the passage; and as for the sense, Hermann knew quite well that the word means also a pad or buffer serving to break the force of a blow, which is confessedly the sense required by the context. Hermann's own statement in his Preface might have saved the Editor from this twofold error. It is right

to add that the revised text contains a certain number of emendations due more or less to the Editor himself. Thus in 38 C he brackets ἵνα γεννηθῇ χρόνος; in 39 B he reads καθ' ἃ περὶ τὰς ὀκτὼ φοράς; and in 40 C καὶ ⟨τὰ⟩ περὶ τὰς τῶν κύκλων κτέ.; in 47 C he omits πρὸς ἀκοήν, and in 61 B πῦρ ἀέρα; and in 61 C reads ὅσα αἰσθητά in lieu of ὅσα αἰσθητικά. As to his other suggestions, they are most of them, if not all, by no means so new as he seems to suppose.

The Translation aims at literal exactness rather than elegance, being designed to relieve the commentary of the many notes that would otherwise be required to explain the language of the text. It seems to me that this part of the book sadly requires revision. In some cases there is not the due correspondence between the translation and the Greek which it professes to represent (e. g. in 59 D, where the text has ἐφέντες and the translation implies ἀφέντες), and there are similar discrepancies between it and the explanatory commentary. Thus in 21 A the translation of οὐ λεγόμενον μὲν is 'though unrecorded in history', which is practically identical with Stallbaum's 'non quidem celebratum'; but the note on these words declares this view of the meaning to be quite wrong: 'Stallbaum is ill-advised in adopting the interpretation of Proklos μὴ πάνυ μὲν τεθρυλημένον, γενόμενον δ' ὅμως. The meaning is beyond question, *not a mere figment of the imagination*'. In 40 B we have τρεπόμενα (said of the planets) translated by 'move in a circle', and on the other hand a note which rightly explains the word as equivalent to τροπὰς ἔχοντα. In 71 C this relation is reversed, the translation being right and the note wrong. There are indeed a great many passages in the dialogue in which the Editor seems to have mistaken the plain meaning of the Greek. Thus, to take some of the instances I have marked, in 24 B ὅσην ἐπιμέλειαν ἐποιήσατο κατ' ἀρχάς is made to mean 'how careful our law is in its first principles'. 25 A λιμήν is translated by 'bay', instead of by 'creek' or 'haven' — notwithstanding the fact that Stallbaum has been at some pains to explain why the Mediterranean comes to be described as a mere haven. 41 C σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος is taken to mean 'having sown and provided it' — 'with a note on

ὑπαρξάμενος which hardly improves matters: this transitive use of the middle of this verb is not quoted in Liddell an Scott'. The Editor has not made a very good use of his lexicon here, for Liddell and Scott cite this very passage, and moreover understand the verb rightly as an intransitive, just as Ast explains it to mean 'principium ponere'. 44 E 'By means of which *[limbs]* clinging and supporting itself it *[the animal]* is enabled to pass through every place'. No one would gather from this version that Plato is simply describing the alternate pushing and pulling by which an animal manages to move from place to place. 45 D ξυμφυὲς οὐκέτι τῷ πλησίον ἀέρι γιγνόμενον becomes 'having no longer a common nature with the surrounding air', as though ξυμφυής in Greek meant 'cognate' or 'kindred'. This however is apparently the view of the Editor, for the same error recurs later on, in his translation of 64 D. I observe that συγγενής also is misunderstood in 71 B, where μέρει τῆς πικρότητος ξυγγενεῖ becomes 'the bitter element akin to its own dark nature'; it means rather 'the bitterness therein', just as in the same context τῇ κατ' ἐκεῖνο ξυμφύτῳ γλυκότητι means 'the sweetness therein'. 52 A ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον is rendered by 'there is first the unchanging idea', though the context (τρίτον δ' αὖ γένος 52 A) shows that εἶδος has here the ordinary sense of 'kind'. 61 C τὰ παθήματα αὐτῶν becomes 'their affections'; and in a note we are informed that πάθημα is used in this passage in a 'rather peculiar manner' to denote 'a quality pertaining to the object which produces the impression'. On the contrary, the words mean no more than 'the impressions occasioned by them', and the peculiarity to be noted is in the use of the genitive, for which the parallel in 43 A (τὰ τῶν προσπιπτόντων παθήματα ἑκάστοις) might have been quoted. There is a very similar confusion as to the meaning of this unlucky word πάθημα in the notes on 64 A and 67 E. 66 D βρεχομένων becomes 'liquified'. 70 B στενωπῶν is rendered by 'narrow channels' — a rendering which effectually obliterates the metaphor running through the whole passage: in the case of a fortified town one may speak of its 'lanes and alleys', but hardly of its 'narrow channels'. 87 B τοὺς φυτεύοντας becomes 'those who train'. In

89 A αἰωρήσεων is taken to mean 'any swinging motion', and there is a note in support of this rendering, which tells us that 'this refers probably to a gymnastic machine called αἰώρα, a kind of swing'. The Editor might have learnt from Stallbaum or Martin or Grote, to say nothing of the Paris Thesaurus, that the word often has a sense like that of *gestatio* in medical Latin, and denotes motion in a vehicle (e. g. a boat or carriage), when one is carried along passively and without effort. What Plato is here doing is to distinguish between two kinds of movement, that which involves personal exertion (which he puts under the head of gymnastic), and that which does not, this latter being denoted by αἰωρήσεις: to make αἰώρησις mean a kind of gymnastic exercise is to miss the whole point and intention of Plato's statement. I must not omit to notice the very novel interpretation found for the concluding words of the dialogue. εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν (92 C), which are taken to mean 'even this one and only-begotten world that is'. This rendering of the little participle is not, as might be supposed, a simple accident or oversight; the note on the passage shows that it is meant to be taken quite seriously, and that it is conceived to be of great import and moment: —

'Mark too the emphatic stress which falls upon the two closing words of the dialogue, μονογενὴς ὤν. In them is virtually summed up Plato's whole system of idealistic monism: this one universe γίγνεταί τε καὶ ἔστι, it is create and uncreate, temporal and eternal, the sum total and unity of all modes of existence; in the words of the Platonic Parmenides πάντα πάντως ἐστί τε καὶ οὐκ ἔστι' (p. 345).

In the Commentary, for the general illustration of the text, free use has of course been made of Stallbaum, Boeckh, and Martin; and it is from these sources that the matter of the more serviceable among the notes is derived. Later contributions to the literature of the dialogue (including Martin's own second thoughts in his *Mémoire* on Plato's mathematics) are left unmentioned, and have apparently not been consulted. As for Stallbaum, however, the present edition owes much more to him than any one would suppose from the terms so often used of him and his work in these pages. The Editor constantly expresses his dissent from his predecessor, but it seems to me that the error in these cases is

by no means always on Stallbaum's side. On 21 E for instance the Editor gives us the following comment: — 'from Stallbaum's note it appears that this reference to Amasis placed in Solon's mouth has been regarded as an anachronism, and so Stallbaum himself seems to consider it'. Stallbaum's note cannot have been very carefully studied by his critic. What Stallbaum really does is this: he makes short work of the whole idea of an anachronism by reminding us that we have only to read the passage properly to see that the statement is that of Critias, in whose mouth it is obviously right and appropriate; in other words, the reference to Amasis is *not* placed in Solon's mouth, and there is thus no chronological difficulty to explain. The hint however is completely lost on the Editor, who proceeds forthwith to discuss the relative dates of Solon and Amasis, just as though Stallbaum had never written a line to show the utter irrelevance of the whole enquiry.

R. Shute: On the history of the process by which the Aristotelian writings arrived at their present form. An Essay. With a brief memoir of the author. — Oxford, 1888.

This book, by the late Mr. Richard Shute of Oxford, a remarkably gifted and versatile man, whose 'Discourse on Truth' (published in 1876) is not unknown among philosophic students in Germany, was written as long ago as 1882, as an essay for an academical prize. At the time, however, the author withheld his work from publication; and it is now given to the world after his death at the request of friends. If there are therefore occasional traces in it of haste or immaturity of judgment, it is only right to say that no one could be more aware of its shortcomings than the writer himself: I well remember his telling me that he could not think of publication until he had gone over the whole subject again, and reconsidered his statements on several very important points. During the last year or two of his life he had this end constantly before him, and had begun a course of careful and systematic study of the older Greek commentators, with a view to ascertaining in detail the state of the Aristotelian texts in their day.

The plan of the book is as follows: — Ch. I formulates the problem that has to be considered; in II, III, IV the history of the Aristotelian text is traced from the time of Aristotle himself to that of Alexander Aphrodisiensis; Ch. V deals with the titles prefixed to Aristotle's various writings, and the references from book to book in the existing text; Ch. VI is on the repetitions in the existing text, and on the different forms of text which have come down to us — a point illustrated more especially from the Physics, Metaphysics, and De Anima; Ch. VII discusses the structure of the Nicomachean Ethics, and Ch. VIII that of the Politics. These three last Chapters have, it seems to me, a considerable value, and may be read with advantage even by those who may find some difficulty in assenting to several of the author's conclusions. As for his final conclusion, 'the Aristotle we have can in no case be freed from the suspicion (or rather almost certainty) of filtration through other minds, and expression through other voices' (p. 178), this seems to me to go further than is warranted by the facts; and it is hardly reconcilable with what we know of the condition of certain texts in the time of Theophrastus. In the case of more than one of the Aristotelian writings it is pretty clear that Theophrastus must have had the text before him in a form which is practically indistinguishable from that in which we now read it; so that in such instances at any rate there is no reason to suppose the writings to have undergone any substantial modification of form in the process of transmission.

J. Drummond. Philo Judaeus; or the Jewish-Alexandrian philosophy in its development and completion. — London, Williams and Norgate. 1888.

This book is a distinct addition to the literature of Philo; and it is noteworthy also in another respect as being the first considerable monograph we have on him in English. It is evident that the author has been drawn to his subject not only by the general interest attaching to it as a great fact in the history of religious ideas, but also, if one may be permitted to say it, by a certain personal sympathy with Philo himself. He has at any rate

come to entertain a much higher opinion of Philo's philosophical power than is usual in these days. While recognizing certain gaps and inconsistencies in his philosophy, the author is unwilling to regard it as 'the strange and incoherent jumble which has been ascribed to him by some eminent writers': so far from it being this, if we view it, as we should, in the light of the ideas of the time, we must admit that 'it was possible for a strong, comprehensive, and highly trained mind to accept it as the best attainable solution of the problem of Existence'. The book accordingly is a sort of vindication of Philo, and an assertion of his claim to be considered as a serious and consecutive thinker. As to this general conclusion, I will own that I am not quite convinced by Dr. Drummond's arguments, though he is often successful enough in showing in points of detail that those from whom he dissents have not always put the right interpretation on Philo's theories. Notwithstanding this able statement on his behalf, it seems to me that one's estimate of Philo must practically remain what it was before, and that the utmost we can say of him is, that he was an interesting personage familiar with the language and literature of Greek speculation, but not in any true sense of the word a philosophic thinker, as his apologist wishes us to believe.

The work is divided into three Books. Book I, which gives us a survey of Greek Philosophy from Heraclitus to the Stoics, is mainly occupied with the anticipations of the idea of the *Logos*, in tracing which considerable use has of course been made of Heinze's essay on the subject. Book II deals with the earlier forms of union of Greek and Jewish ideas, and more especially with the preparations for the doctrine of the *Logos* in Jewish literature — in the Old Testament itself, in the Sibylline Oracles, in the Book of Wisdom, in which last the Author does not see so close an approximation to Philo as some have found. The pseudo-Aristeas and Aristobulus are considered in an appendix, both being assigned (with Graetz) to a later date than has been generally assumed for these writings. In Book III, which forms more than half of the entire work, the Author deals with Philo himself, and takes us over the whole ground of his writings, from his Physics to his Ethics,

and from his Ethics to his Theology. The matter here is treated of in seven Chapters in the following order, Philo's ideas as to (1) the origin and nature of Philosophy, (2) the Universe, (3) Anthropology, (4) the Existence and Nature of God, (5) the Divine Powers, (6) the Logos, (7) the higher Anthropology. I cannot enter into the details of this exposition, and must content myself with saying that there is evidence in every page of a most careful and independent study of Philo himself, as well as of familiarity with all the recent literature illustrative of Philo and his age. The work in fact is throughout a model of conscientious care and exactness, and well deserving of the attention of all interested in the study of Philo and the phase of thought he represents.

Journal of Philology No. 34. D. D. Heath: On Plato's Cratylus. Seeks to show that the true conclusion of the dialogue is to be found in what is said in 439A, and that it involves a 'recantation of the preference of discourse to observation professed in the Phaedo, as far at least as what we call Natural Philosophy is concerned'. — S. H. Butcher: The geometrical problem of the Meno, 86 E. Proposes a new solution which seems more satisfactory than that accepted by Cantor. — J. S. Reid: The Merton codex of Cicero. The writer's view is that in the De Divinatione the MS. must rank in value immediately after the ABV of Orelli (ed. 2).

Hermathena No. XIV. T. Maguire (the late) in a highly appreciative article on Mr. Archer-Hind's Timaeus expresses his dissent from some of the points in the Editor's Introduction, and claims to have anticipated him in maintaining the subjectivity of the Platonic space. — R. Y. Tyrrell contributes a very favourable notice of Mr. Newman's Edition of Aristotles' Politics, but takes exception to the conservatism shown in the treatment of textual matters. Appended to the notice are two statements on the difficult passage on Slavery (I. 6, 1255 a 3), one by the writer himself, the other communicated to him by the late Dr. Maguire.

XIV.

L'histoire de la philosophie en France pendant l'année 1888.[1]

Par

Paul Tannery à Paris.

E. de Roberty. L'ancienne et la nouvelle philosophie, essai sur les lois générales du développement de la philosophie. Paris, Félix Alcan, 1887, VI—364 p. in 8.

Si l'impartialité était la seule condition à demander à un historien de la philosophie, il n'y en aurait pas de meilleur qu'un véritable positiviste, aux yeux duquel aucune face du développement de la pensée humaine ne doit être indifférente, qui ne voit pas dans les doctrines métaphysiques des erreurs à combattre ou des vérités à défendre, qui y constate seulement des faits d'une importance sociologique plus ou moins grande.

Quoique M. de Roberty se défende d'appartenir à l'école de Comte et qu'à vrai dire, il soit aussi loin du maître que Hegel l'a été de Kant[2]), il n'en sera pas moins considéré comme positiviste, tant par ses principes que par sa méthode, et son ouvrage ne peut manquer d'exercer une influence considérable, parce qu'il est le premier où les nombreux adeptes de l'école trouveront, sur l'histoire de la philosophie, une étude poussant plus loin que la fameuse loi des trois états.

---

[1]) Ainsi que je l'ai annoncé (Archiv, II, 3, page 488, note), cette Revue contient l'analyse d'un certain nombre d'ouvrages parus en 1887, mais dont j'avais été obligé de différer le compte-rendu.

[2]) Voir son récent ouvrage: L'inconnaissable, La métaphysique, La Psychologie, Paris, Alcan, 1889.

Le livre est divisé en trois parties: la première renferme les données historiques; la seconde a pour but de donner l'explication sociologique de la marche générale du développement de la philosophie; la troisième enfin expose la genèse de la philosophie des sciences, après avoir précisé le rôle historique de la religion, de la métaphysique et de la science du passé. Voici comment on peut résumer l'exposé historique qui remplit les 186 pages de la première partie:

L'auteur ne reconnaît que trois formes principales, sous lesquelles il range les systèmes philosophiques: ces formes sont le matérialisme et l'idéalisme, qu'il considère comme aussi anciens l'un que l'autre, enfin le sensualisme, qui ne s'est développé que lorsque l'insuffisance des solutions primitives a été reconnue. Le matérialisme et l'idéalisme font respectivement prédominer les phénomènes de l'ordre inorganique ou de l'ordre hyperorganique; le sensualisme au contraire tire ses conceptions du domaine organique.

M. de Roberty étudie beaucoup plus longuement le sensualisme que les deux autres systèmes; il distingue d'ailleurs trois phases dans son évolution. La première commence aux sophistes, perce sous Aristote, cependant idéaliste au fond, revêt diverses formes chez les stoïciens, les épicuriens, les académiciens, les sceptiques, et après l'éclipse du moyen âge, où les notions sensualistes restent stationnaires, aboutit à Bacon. La seconde phase est celle du plus grand éclat; c'est Locke, c'est surtout Hume. La dernière évolution maintient l'indépendance du sensualisme, tandis qu'il exerce une notable influence sur le matérialisme anglais ainsi que sur l'idéalisme critique. Elle nous conduit jusqu'à l'époque actuelle où règnent des systèmes mixtes, résultat de véritables compromis et où apparaissent cependant les premiers vestiges d'une philosophie scientifique.

Il est clair que cette conception générale de l'histoire de la philosophie peut donner lieu à de sérieuses critiques. Elle a les avantages et les inconvénients des constructions abstraites et, sur nombre de points, elle choque singulièrement les idées reçues. M. de Roberty, pour la rendre relativement acceptable, devait montrer les défauts des classifications ordinaires: il n'y a pas manqué,

mais, malgré la logique de son exposition, il ne me semble pas avoir aussi bien réussi à prouver que la classification nouvelle qu'il propose ne présente point des défauts aussi graves. La question ne peut sans doute être jugée sur un travail nécessairement écourté au point de vue historique. Il faudrait que les idées de l'auteur puissent être développées systématiquement dans un ouvrage exclusivement consacré à l'histoire et qu'on pût apprécier ainsi quel degré d'harmonie elles sont en réalité susceptibles d'introduire dans la conception générale du développement de la pensée philosophique.

Sous ces réserves, on ne peut méconnaître que M. de Roberty a fait oeuvre de penseur et que son livre mérite d'être pris en très sérieuse considération. Je crains toutefois que le ton, trop souvent méprisant pour la religion et la métaphysique, ne lui aliène bon nombre de lecteurs. C'est à ce ton que l'on reconnaît surtout le disciple d'Auguste Comte; il eût sans doute été facile à M. de Roberty de ne pas affecter de la sorte l'imitation de polémiques désormais sans intérêt. Les exagérations de langage du Maître pouvaient lui être nécessaires pour bien faire comprendre la portée de ses thèses; elles ont plutôt pour effet aujourd'hui de faire méconnaître sa véritable pensée par ceux qui l'abordent sans une préparation scientifique suffisante.

Paul Janet et Gabriel Séailles. Histoire de la philosophie. — Les problèmes et les écoles. — Paris, Delagrave, 1887; IV—1084 p. in 8.

Cet ouvrage est, de fait, un manuel destiné à l'enseignement. Il est conçu sur un plan tout-à-fait nouveau, en ce que les diverses questions philosophiques sont prises l'une après l'autre dans leur ordre dogmatique et que leur historique est fait séparément pour chacune d'elles, avec indication des origines, des phases successives, enfin du point auquel on est arrivé aujourd'hui.

La division adoptée par les auteurs est la suivante:

Psychologie. — L'objet de la philosophie. — Le problème psychologique. — La vie animale. — Les sens et la perception interne. — Le problème de la conscience. — Les théories de la

raison. — La mémoire. — L'association des idées. — Le langage. — La sensibilité. — Le problème de la liberté. — L'habitude.

Morale. — Le problème des idées morales dans l'antiquité, — dans les temps modernes.

Logique. — Le problème des idées générales dans l'antiquité, — au moyen âge — dans les temps modernes. — Le jugement. — Le syllogisme. — L'induction.

Métaphysique. — Le scepticisme et la certitude. — La matière. — L'âme. — Communication des substances.

Théodicée. — Le problème religieux dans l'antiquité et au moyen âge, — dans les temps modernes. Preuves de l'existence de Dieu. Théories sur la nature de Dieu. — Le problème de la vie future.

Suit en 158 pages un court résumé de l'histoire des écoles avec les divisions suivantes: — La philosophie antésocratique. — Les sophistes et Socrate. — Platon. — Aristote. — La philosophie grecque après Aristote; sceptiques, épicuriens, stoïciens. — Philosophie latine. — École d'Alexandrie. — Philosophie chrétienne. Moyen âge et Renaissance. — Bacon, Hobbes et Gassendi. Descartes. — Malebranche, Spinoza, Leibniz. — L'empirisme anglais et la philosophie française du XVIII[e] siècle. — Kant et ses successeurs. Les Ecossais. — La philosophie française du XIX[e] siècle.

Ce livre rendra incontestablement des services dans l'enseignement, soit aux élèves, soit aux professeurs; les auteurs ne se sont pas proposé un but plus élevé. La méthode adoptée peut convenir à l'exposé des résultats de la science historique; elle serait éminemment fâcheuse pour leur recherche.

Il ne serait pas équitable d'insister sur les imperfections que présente l'exécution; il s'agit d'une tentative nouvelle, elle a nécessité un travail évidemment très considérable, qui a laissé échapper quelques erreurs ou quelques omissions. Elles seront sans doute réparées à l'avenir, car ce livre est de ceux qui sont destinés à avoir plusieurs éditions.

L'exposition des doctrines est généralement faite d'une façon plus fidèle que neuve ou que profonde; de nombreuses citations textuelles l'accompagnent. La critique est bannie, à juste raison;

seulement à la fin de chaque chapitre, une brève conclusion résume l'état de la question et prend dès lors un caractère personnel.

Si d'ailleurs ce volume n'est bien qu'un manuel, comme je l'ai dit, il n'en pourra pas moins être consulté avec profit par les historiens de la philosophie; car il peut suggérer, par suite de la nouveauté de son plan, l'idée de recherches spéciales sur la filiation et le véritable caractère de certaines doctrines.

George L. Fonsegrive. **Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire.** Paris, Félix Alcan, 1887. — 592 p. in 8.

Cet ouvrage, qui a été couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, renferme en 314 pages une étude approfondie de l'histoire de la question du libre arbitre.

Dans un premier livre, — La pensée païenne — l'auteur examine d'abord les idées religieuses du paganisme, qu'il considère comme peu favorables au libre arbitre; il admet que les philosophes antésocratiques ont été partisans de la nécessité, que Socrate a le premier expliqué le monde par la finalité, et que, pour lui comme pour Platon, le libre arbitre devint possible dans le monde de l'opinion. Aristote concède nettement l'indétermination, qu'Epicure introduit jusque dans le principe de sa physique. M. Fonsegrive repousse à cet égard l'interprétation de Guyau et conclut que, malgré les distinctions d'Epicure, le fond du libre arbitre n'était pas, pour lui, autre chose que le hasard.

Tandis que la doctrine épicurienne repose sur un postulat moral, les Stoïciens, donnant la prédominance à la physique dans leur système, concluent à la nécessité; cependant les derniers représentants de l'école ont une tendance à relâcher les liens de cette nécessité, et dans les traités de fato qui suivent, Cicéron, Plutarque, Alexandre d'Aphrodisias, Hiéroclès tentent des conciliations plus ou moins favorables au libre arbitre.

Le second livre, consacré à la théologie chrétienne, après avoir développé comment le problème se posait pour le christianisme, et montré que la nouvelle religion tendait surtout à s'opposer au

stoïcisme, constate dans St. Paul deux croyances juxtaposées qui ne se concilient que par un mystère. St. Augustin est jugé plus favorable au libre arbitre qu'on ne le croit d'ordinaire. St. Thomas est son disciple fidèle: „il n'est ni thomiste, ni moliniste". Sa théorie a d'ailleurs une certaine analogie avec celle de Platon.

En somme, la scolastique croit au libre arbitre; le mouvement déterministe est commencé par Wickleff, continué par Luther et Calvin. Les définitions du concile de Trente sont l'origine de nombreux systèmes théologiques divergents; en présence de la thèse, de l'antithèse, et de la synthèse, que les textes rendent également possibles, la catholicisme s'attache à la synthèse.

Le troisième livre étudie successivement les opinions de Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, la philosophie française du XVIIIe siècle, Kant, „de tous les philosophes, celui qui a eu l'idée la plus nette de la liberté", la philosophie anglaise, depuis Bacon et Hobbes jusqu'à Herbert Spencer, la philosophie française contemporaine, depuis Maine de Biran jusqu'à nos jours.

La philosophie allemande après Kant eût certainement mérité un chapitre. M. Fonsegrive aurait pu également faire preuve parfois de plus de sens critique, ne pas attribuer par exemple à Aristote d'avoir écrit ἡ ἀπὸ τῶν ἀστέρων εἱμαρμένη (Problem. ined. 16). Un certain nombre de ses assertions historiques, sur les points qu'il n'a pas spécialement étudiés, sont plus ou moins contestables. Cependant son ouvrage, en dehors de la partie théorique qui mérite de grands éloges, n'en offre pas moins une précieuse contribution à l'histoire de la philosophie.

Monchamp (L'abbé Georges). Histoire du Cartésianisme en Belgique. Bruxelles, F. Hayez. 643 p. in 8.

Ce volume représente un Mémoire couronné par l'Académie royale des sciences, lettres et beaux arts de Belgique (t. XXXIX, 1886) et dont l'auteur est professeur de philosophie au petit-séminaire de St. Trond. C'est une œuvre des plus remarquables par la conscience et l'impartialité avec laquelle elle est écrite, aussi bien que par l'abondance des détails qu'elle fournit sur le mouvement philosophique en Belgique pendant le XVIIe et le XVIIIe siècle.

Les connaissances spéciales de l'auteur lui servent à expliquer avec précision les objections que la doctrine de Descartes rencontra de la part des théologiens; mais ses croyances religieuses ou ses opinions philosophiques particulières ne l'entraînent jamais à des discussions étrangères à l'exposé fidèle des faits et des doctrines. Bref, son livre n'est pas seulement un document essentiel à consulter désormais pour l'histoire du cartésianisme; il doit être proposé comme modèle pour la façon de traiter et d'épuiser un sujet limité dans l'histoire de la philosophie moderne.

Je ne puis guère que donner le sommaire d'un ouvrage dont le prix réside cependant surtout dans les détails, puisque l'histoire générale du cartésianisme est suffisamment connue. J'indique les numéros des chapitres:

I. Tableau très intéressant de l'enseignement de la philosophie en Belgique au commencement du XVIIe siècle. Université de Louvain. — II. Rapports de Descartes avec des Belges avant la publication du Discours de la Méthode. — III. Controverses qui suivirent cette publication et que Descartes eut: avec Froidmont (Fromondus). — IV. avec le jésuite Ciermans. — V. avec Plempius. — VI. L'alliance du jansénisme et du cartésianisme; recherche de ses causes profondes. — VII. Controverse avec Caterus. Le cartésien Van Gutschoven: quoiqu'en ait dit Baillet, il n'a pas dû connaître Descartes avant 1637, et n'a pu avoir avec lui des rapports aussi intimes et aussi prolongés qu'on l'a cru jusqu'ici. — VIII. Après avoir suppléé momentanément Sturmius à Louvain vers la fin de 1639, il le remplace en 1646 comme professeur de mathématiques. Attitude hostile de Plempius et de Froidmont. — IX. Caramuel. Les jésuites belges. Attaques du P. Thomas Crompton, de Liège, contre Descartes. — X. Appréciations de Descartes sur les écrivains belges antérieurs à lui ou contemporains. — XI. Polémiques immédiatement postérieures à la mort de Descartes. — XII. Geulincx à Louvain. — XIII. Censures personelles du cartésianisme, émanées de professeurs de Louvain et provoquées par Plempius. — XIV. Les jésuites se montrent momentanément plus favorables. Le père Der-Kennis. — XV. Développement de l'influence de Van Gutschoven. — XVI. Son collègue Philippi et

la Logique cartésienne de ce dernier. — XVII. Intervention de l'internonce Jérôme de Vecchi contre le cartésianisme (1662). — XVIII. Censures de thèses cartésiennes par la Faculté de Théologie de Louvain (Récit très intéressant, appuyé de huit pièces justificatives à la fin du volume). — XIX. La Métaphysique de Philippi, qui n'en prend que plus fermement position. Mise à l'index de certains ouvrages de Descartes. — XX. Dernières attaques de Plempius. — XXI. La Physique de Philippi, où il fait des concessions au point de vue orthodoxe. — XXII. Attitude des récollets et des bogards, les premiers hostiles, les seconds favorables au cartésianisme. — XXIII. Le cartésianisme à Liège de 1653 à 1684. Sluze, Du Chasteau. — XXIV. Louvain (1665—1678). Adrien de Nève, Decker, Dinghens, Neesen. — XXV. Liège (1689—1691). Ansillon. — XXVI. Louvain (1675—1694). Gommaire Huyghens, Chrétien Lupus, Fervacques, Nicolas Du Bois, Steyaert, Van Velden. — XXVII. Le clergé régulier au XVIII[e] siècle. — XXVIII. Le clergé séculier au XVIII[e] siècle.

Les titres donnés à ces deux derniers chapitres ne doivent pas étonner; en Belgique, il n'y a guère dans ces deux siècles que des membres du clergé qui professent la philosophie ou même qui s'en occupent. Aussi M. l'abbé Monchamp était sans doute mieux à même que tout laïque de nous donner une bonne histoire du cartésianisme dans son pays. Il a pu d'ailleurs faire ressortir très justement que le terrain de la Belgique a été en somme beaucoup plus favorable à la nouvelle philosophie que celui de la France; elle trouva particulièrement auprès du gouvernement une bienveillance notoire, tandis que Louis XIV en 1691, après la prise de Mons, persécutait violemment, comme jansénistes, les oratoriens cartésiens de cette ville. Aucune université n'abandonna de fait aussi vite que celle de Louvain l'enseignement péripatéticien, quoique les partisans de ce dernier aient vivement soutenu la lutte et qu'on ne puisse leur refuser une réelle valeur.

Sur le point spécial de l'origine de l'occasionalisme[3]), M. Monchamp en signale le premier germe dans les Quaestiones quod-

[3]) Voir l'article de Ludwig Stein, Archiv I, 1, p. 53 suiv.

libeticae de Geulincx, publiées à Anvers dès 1653 et représentant les thèses soutenues par lui aux saturnales de Louvain de 1652. Mais il montre cette doctrine déjà adulte dans la Logique (1661) et la Métaphysique (1663) de Guillaume Philippi (né en 1600, mort en 1665), qui avait été professeur à Louvain de Geulincx et de Van Gutschoven, avant d'être leur collègue et, comme eux, le partisan du cartésianisme. Il insiste d'ailleurs en général sur ce fait que les Medullae de Philippi ont été trop négligées des historiens, en raison de leurs formes scolastiques, qui n'empêchaient pourtant point l'auteur de copier presque textuellement de longs passages des Principes de Descartes et même de son Traité de l'homme, encore inédit, mais dont le manuscrit lui avait été communiqué par Van Gutschoven, qui l'avait reçu de Clerselier pour en dessiner les figures.

Je ne puis m'empêcher de signaler, comme curiosité, la forme parfois assez burlesque que recevaient souvent les thèses de Louvain. Voici, par exemple, un impertinens original: Auctoritas in scientiis naturalibus pons asinorum vere dici potest et debet, que la Faculté de théologie accable sous la censure: Assertio insolenter superciliosa, docentibus contumeliosa, discentibus insuper perniciosa.

Nourrisson. Pascal physicien et philosophe. Défense de Pascal. Paris, Perrin et Cie. 1888. 127 p. in 16.

Cette brochure, très-agréablement écrite, est moins une défense de Pascal que du volume, Pascal physicien et philosophe, publié en 1885 par l'auteur (Paris, Perrin, in 12). Du moins, il est plus facile de voir ce que perdrait Pascal à la vérité de ce plaidoyer que ce qu'il y gagnerait, sauf peut-être la réfutation de la légende sur l'hallucination qui l'aurait obsédé pendant les dernières années et la démonstration que l'accident du pont de Neuilly ne fut nullement la cause déterminante de sa seconde conversion. Comme physicien, M. Nourrisson prétend lui enlever, pour la restituer à Descartes, la première idée de la célèbre expérience du Puy-de-Dôme. A mon sens, il a mal posé la question qui a au contraire été parfaitement débattue par M. Adam dans

la Revue philosophique (décembre 1887 et janvier 1888. — Pascal et Descartes: les expériences du vide). Si on reproche à Pascal, comme homme. l'exagération égoïste des conséquences qu'il tirait de ses croyances religieuses, les arguments que son défenseur emprunte à la morale catholique équivalent à des aveux. Pascal tomba dans l'ascétisme outré. après avoir pendant longtemps penché seulement de ce côté dangereux: voilà ce qui est incontestable. Il n'a pas, comme l'ont fait nombre d'ascètes, échappé aux inconvénients moraux de sa conception de la vie, en s'élevant dans les régions du mysticisme: voilà ce qui ne me paraît pas plus douteux, quoi qu'en dise M. Nourrisson. Enfin je ne vois pas quel intérêt il y a à laver Pascal, comme philosophe, du reproche de scepticisme, puisqu'il est bien entendu que ce scepticisme ne touchait pas à sa foi religieuse: quant à la qualification de pessimiste qu'on lui a parfois donnée, elle est évidemment inexacte. Sans doute, l'auteur des Pensées est un écrivain assez justement célèbre pour que les rationalistes tiennent à le ranger sous leur bannière; mais, à satisfaire ainsi une petite vanité d'école, ils n'arrivent nullement à grandir Pascal comme philosophe, à le placer, comme penseur original, à un degré plus élevé. En tout cas, tout le monde le voit puiser dans l'arsenal de Montaigne, mais il faut une puissante prévention pour reconnaître, dans les Pensées, des emprunts faits à Descartes. et cette prévention est inséparable, je crois, d'une singulière erreur historique sur les dates et les degrés de l'influence du cartésianisme en France.

Plein d'informations curieuses et exactes, le petit volume de M. Nourrisson n'en est pas moins digne d'être lu; j'ignore par quelle inadvertance il appelle (page 21, note 2) le frère de Louis XIV du nom de Gaston d'Orléans, qui est celui de son oncle.

Nourrisson. Philosophies de la Nature. — Bacon, Boyle, Toland, Buffon. — Paris, Perrin et Cie, 1887. — CIX et 263 pages in 16.

Réunion de quatre études destinées à faire ressortir le spiritualisme de Bacon et de Buffon, à analyser l'opuscule De ipsa natura du physicien Boyle et le rarissime Pantheisticon de

Toland: le tout précédé d'une exposition étendue „des plus célèbres philosophies de la nature de tous les temps". Cette exposition est écrite dans un but de polémique spiritualiste; l'auteur attache sans doute plus d'importance à ses conclusions qu'il n'a de prétentions à l'impartialité de l'historien. Il n'est malheureusement pas le seul qui abuse, soit en France, soit à l'étranger, de la célèbre maxime: Non scribitur ad narrandum, sed ad probandum.

Les monographies, qui ont servi de prétexte à cette longue introduction, relèvent davantage de cette Revue. On lira en particulier avec intérêt l'article consacré à Toland, l'inventeur du terme „panthéiste", et on y trouvera nombre de détails curieux et ignorés sur ce bizarre aventurier et sur ses divers écrits.

Ludovic Carrau. La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours, Paris, Félix Alcan, 1888. — VII et 296 p. in 8.

Les chapitres sur Butler[1]) et Berkeley ont paru dans la Revue philosophique en 1886 et 1887. Les autres sont consacrés à Bolingbroke, David Hume, Hamilton, Stuart Mill, Herbert Spencer, Abbot (Francis Ellingwood, américain, auteur de Scientific Theism). Carrau, qui a été subitement enlevé à la philosophie en mars 1889, a voulu, dans cet ouvrage, faire une étude critique sur la méthode, les principes et les dogmes de la philosophie religieuse. Il était naturel qu'il choisit comme cadre un travail historique sur la philosophie anglaise, adonnée, plus que toute autre, aux questions de cet ordre. Il a mieux évité qu'on ne le fait généralement en France, les défauts de ce genre historico-critique, en ce que l'exposé des doctrines est nettement séparé de leur examen et que l'ouvrage se développe suivant un plan clairement conçu et attachant pour le lecteur.

Carrau pensait (p. VI) que l'histoire qui n'aboutit pas à juger n'est pas digne d'un philosophe. Sans doute; mais on peut en faire un plaidoyer ou chercher à présenter un résumé impartial des débats au jury du public. Dans le premier cas, l'historien mé-

[1]) Voir Archiv Bd. I, Heft 2, p. 306 suiv.

connaît certainement son rôle; dans le second, le choix d'auteurs ayant soutenu des thèses suffisamment divergentes ou opposées permet de présenter heureusement les diverses faces d'une question, et si l'on désire compléter leurs arguments dans un sens ou dans l'autre, il est aisé de le faire avec mesure. Carrau n'a pas franchi les justes bornes, quoiqu'il s'excuse d'avoir été parfois „un peu lent et minutieux".

Georges Lyon. L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle. Paris, Félix Alcan, 1888. — 482 p. in 8.

Cet ouvrage a bien des points communs avec le précédent, mais le plan est à la fois plus restreint et plus complet. L'auteur, pour retrouver les antécédents des doctrines de Berkeley, remonte, avec raison, à Descartes et à Malebranche. Il décrit rapidement l'influence du cartésianisme en Angleterre et la position prise par Hobbes et Locke. Un chapitre très neuf, consacré à un philosophe peu connu, Richard Burthogge, médecin auteur d'un Essai sur la Raison (1694), d'une lettre de l'Ame du Monde (1698) et de plusieurs ouvrages théologiques, nous révèle un penseur original, logicien raffiné, qui prend dès lors une position indépendante vis-à-vis de Malebranche. Après une longue et profonde étude de ce dernier, M. Lyon passe à ses prosélytes en Angleterre, notamment à Thomas Taylor, traducteur de Malebranche, puis, après avoir signalé quelques discrètes contradictions, à John Norris et Arthur Collier, dont l'importance est mise en lumière dans la juste mesure. Après Berkeley, sont étudiés les idéalistes américains, d'abord Samuel Johnson, le fidèle adepte de l'évêque de Cloyne, puis Jonathan Edwards, au sujet duquel est combattue l'opinion de S. Dwight, premier éditeur du Mind, à savoir que la rédaction de cet ouvrage aurait commencé quand l'auteur était encore au collège.

Si les doctrines de Berkeley étaient propagées au delà de l'Atlantique, s'il s'y était même fondé une véritable école immatérialiste, qui toutefois ne fut pas longtemps encouragée par les autorités universitaires et succomba enfin sous leur opposition déclarée, l'auteur du Siris ne paraît guère avoir au contraire ren-

contré en Angleterre que des contradicteurs, jusqu'à ce que se levât David Hume, qui le continua, mais en élargissant singulièrement le cercle des négations et en transformant leur portée.

Brillamment écrit, plein de détails généralement ignorés, irréprochable comme composition, ce livre peut être proposé comme un modèle du genre. L'auteur y a fait preuve d'un rare talent d'analyse des doctrines qu'il voulait étudier et il a su s'abstenir de mêler sa critique à son exposition. Il n'apparaît en son nom personnel que dans l'introduction et la conclusion, mais la façon même dont il développe successivement les théories idéalistes témoigne qu'il est entièrement maître de son sujet et le lecteur se trouve amplement en mesure d'apprécier les thèses qu'il voit successivement se dérouler devant lui.

D'Alembert. Oeuvres et correspondances inédites, publiées avec introduction, notes et appendice par M. Charles Henry. — Paris, Perrin et Cie, 1887. — XIX et 352 pages in 8.

Recueil d'opuscules conservés en manuscrit à la Bibliothèque de l'Institut et préparés pour l'impression par d'Alembert lui-même. Trois de ces opuscules, sur la véritable religion, sur la liberté, sur l'existence de Dieu, sont des éclaircissements sur les Eléments de philosophie. Les autres ont plutôt un intérêt historique ou littéraire. M. Henry a joint à ce recueil: 33 lettres de la correspondance entre d'Alembert et Catherine II, tirées d'un manuscrit de Mlle de Lespinasse, qui appartient à M. Guillaume Guizot; 33 lettres (malheureusement abrégées et expurgées) écrites par d'Alembert, de Berlin, à Mlle de Lespinasse (tirées d'une copie faite pour celle-ci dans le manuscrit français 15230 de la Bibliothèque Nationale); 15 lettres de Voltaire à d'Alembert, tirées du manuscrit de M. Guillaume Guizot.

Cet ensemble forme un volume plein d'intérêt, et qui à la différence de bien des publications d'œuvres inédites, ne diminuera en rien la réputation de leur auteur. M. Ch. Henry aurait dû d'autant plus se dispenser de publier (p. 330—333) une lettre signée: le seigneur de Bicestre, qu'il n'ose pas attribuer à d'Alembert et qu'il donne, dit-il, comme un document de pathologie mentale à étudier.

Alexis Bertrand. Science et psychologie. nouvelles œuvres inédites de Maine de Biran. — XXXIV et 352 p. gr. in 8. — Paris, Ernest Leroux, 1887.

La publication des œuvres inédites de Maine de Biran, tirées par M. Bertrand des manuscrits possédés par M. Naville et que ce dernier n'avait pas mis au jour dans ses trois volumes de 1859, sera accueillie avec un vif intérêt par quiconque s'intéresse aux origines de l'école spiritualiste en France. C'est en effet Maine de Biran que cette école reconnaît pour son véritable chef, pour le premier penseur qui ait rompu avec l'idéologie et jeté des assises pour les nouvelles constructions. Grâce à ce titre d'avoir été le premier, Maine de Biran a été exalté et plus ou moins surfait. Ecrivain élégant, esprit fin et ingénieux, mais plus subtil que véritablement profond, sonnant souvent le creux et mêlant à une dose d'originalité incontestable de fréquentes et souvent longues banalités, le sous-préfet de Bergerac descendra probablement un jour du piédestal où Victor Cousin l'a élevé. Mais en attendant, il mérite d'autant plus d'être étudié qu'il semble déjà appartenir à une époque bien loin de la nôtre, qu'il est vraiment entré dans le domaine de l'histoire.

Les écrits publiés dans le volume de M. Bertrand sont les suivants:

Mémoire sur les rapports de l'idéologie et des mathématiques, 22 pages, fragment envoyé à Cabanis en 1803.

Observations sur le système du docteur Gall, 49 pages; lu en 1808 à la société médicale de Bergerac.

Commentaire sur les Méditations de Descartes, 53 pages, étude que l'auteur n'a probablement rédigée que pour lui-même, mais qui n'en est que plus intéressante.

Rapports des sciences naturelles avec la psychologie ou la science des facultés de l'esprit humain, 162 pages, ouvrage inachevé écrit probablement en 1813. A ce moment, Maine de Biran semble avoir momentanément abandonné le plan de son Essai sur les fondements de la psychologie, déjà presque terminé en 1812 et qu'il devait reprendre en 1815. L'important fragment, aujourd'hui publié, fut au contraire laissé de

côté lorsque les évènements politiques obligèrent Maine de Biran à suspendre ses méditations, et il ne fut pas repris plus tard.

Notes sur quelques passages de l'abbé de Lignac. 29 pages sur le Témoignage du sens intime et de l'expérience opposé à la foi profane et ridicule des fatalistes modernes, 3 vol. in 12. Auxerre, 1760. Ecrit en 1815. Seconde rédaction d'une note publiée par V. Cousin (Oeuvres philosophiques de Maine de Biran, tome II, pages 297 à 317).

Notes sur l'Idéologie de M. de Tracy. 32 pages. Même date.

M. Alexis Bertrand a mis en tête du volume une substantielle introduction où il annonce la publication de lettres de Maine de Biran à Ampère, Destutt de Tracy, etc. Il prie les amis de la philosophie qui auraient entre les mains des lettres non connues de Maine de Biran, de vouloir bien les lui communiquer.

L'édition est faite avec soin et doit avoir présenté de sérieuses difficultés, car, à en juger par le facsimile, les manuscrits de Maine de Biran sont loin de se lire couramment. On ne peut donc que féliciter M. Alexis Bertrand du beau volume qu'il est parvenu à en tirer.

M. Ferraz. Histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle. Trois volumes in 16.

I. Socialisme, naturalisme et positivisme (3e éd. 1882). XXXV et 501 p.

II. Traditionalisme et ultramontanisme (2e éd. 1886). V et 513 p.

III. Spiritualisme et libéralisme (2e éd. 1887). III et 469 p.

Librairie académique Didier, Perrin et Cie.

La seconde édition du troisième volume de cette histoire me donne l'occasion de signaler un ouvrage où l'on trouve réunis, sur le mouvement philosophique de ce siècle en France, des renseignements que l'on aurait peine à trouver ailleurs. L'ensemble se lit d'ailleurs facilement; l'auteur est bien informé, suffisamment impartial et juge assez compétent, même pour des doctrines qui ne

sont pas les siennes; il est à regretter cependant qu'il croie devoir accompagner l'exposé de ces doctrines de critiques et de réfutations. Pour être vieille comme Aristote, cette méthode n'en est pas meilleure. Mais sans doute le but de M. Ferraz a été surtout de réunir dans un manuel commode les arguments à employer par la philosophie spiritualiste contre les écoles opposées ou contre les hérésies nées dans son propre sein, et ce but, il l'a pleinement atteint. L'historien désintéressé viendra plus tard quand on se souciera aussi peu de Proudhon que de Victor Cousin.

La première partie de l'ouvrage comprend sept chapitres: I. Saint-Simon et son école. — II. Charles Fourier et les phalanstériens. — III. Les communistes, Cabet et Louis Blanc. — IV. Le semi-saint-simonisme: Pierre Leroux, Jeac Reynaud. — V. Le naturalisme: Gall, Broussais. — VI. Le positivisme: Auguste Comte, Littré. — VII. Le socialisme semi-rationaliste (?): Proudhon. — Ce volume a été couronné par l'Académie française.

La seconde partie est consacrée à: I. Joseph de Maistre. — II. Bonald. — Lamennais. — IV. Ballanche. — V. Buchez. — VI. Bautain et autres traditionalistes. — VII. L'abbé Maret et le Père Gratry. — VIII. Bordas-Demoulin. — Cette partie me paraît la meilleure des trois et elle explique bien le mouvement traditionaliste dans ses vicissitudes et avec les oppositions qu'il a rencontrées.

La troisième partie étudie: I. Madame de Staël. — II. Laromiguière. — III. Maine de Biran. — IV. Ampère. — V. Royer-Collard. — VI. De Gérando. — VII. Victor Cousin. — VIII. Théodore Jouffroy. — IX. Guizot. — X. Charles de Rémusat. — XI. Adolphe Garnier et Emile Saisset. — Un dernier chapitre, sur les développements et l'influence du spiritualisme, nomme la plupart des philosophes plus ou moins marquants qui n'ont pas été l'objet d'une monographie.

Comme histoire de la philosophie en France pendant le dix-neuvième siècle, le plan suivi offre quelques lacunes. La plus saillante est relative au mouvement panthéiste qui se dessina un moment pour avorter bientôt, il est vrai: on ne comprend guère toutefois que le nom de Lerminier ne se trouve pas dans les trois

volumes de M. Ferraz. Le système des monographies conduit d'ailleurs, pour les penseurs qui ne sont pas particulièrement philosophes, à exclure les uns, à admettre les autres, sans que les motifs soient bien apparents. Pourquoi, par exemple, un chapitre à Mme de Staël, comme précurseur, quand Chateaubriand n'a pas le sien? Est-ce pour nous dire qu'en morale „elle a subordonné les sens à la raison, la passion à la volonté"? Ce n'était point l'avis de Benjamin Constant.

XV.

Bericht über die Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie in Russland.

Von

E. Radlow in Petersburg.

Dieser Bericht wird einen etwas anderen Character haben, als diejenigen über die Arbeiten anderer Nationen. Er wird einen viel längeren Zeitraum umfassen, nämlich 25 Jahre, und es wird für's Erste nur erwähnt, was vorhanden ist, und nur in seltenen Fällen auf den Inhalt der Schrift eingegangen, weil viele Arbeiten auf den Forschungen der westeuropäischen Wissenschaft fussen. Die russische Philosophie konnte bis jetzt keinen Anspruch auf Originalität machen, nicht als ob es dem russischen Geiste an Befähigung zur Philosophie gefehlt hätte, sondern eher, weil es an den geeigneten äusseren Bedingungen mangelte; Wissenschaft gedeiht nur auf freiem Boden, die orthodoxe Kirche aber und die Regierung sahen die Philosophie für staatsgefährlich an und erst seit dem Jahre 1863, in welchem die Universitäten einen liberaleren Ustav erhielten, blühte die Wissenschaft auf; jetzt fing auch ein geordneterer Unterricht der philosophischen Fächer an. Es wurden Logik, Psychologie und Geschichte der Philosophie vorgetragen. Zur Erlangung einer Professur wurden (und werden) zwei Dissertationen verlangt, die, im Vergleich mit den deutschen Doctor-Dissertationen, grösser an Umfang und selbständiger gearbeitet sein müssen. In Folge dieser Bedingungen musste sich allmälig ein gewisses Quantum von Arbeiten ansammeln. Im Jahre 1885 haben die Universitäten einen neuen Ustav erhalten, durch

welchen die Rechte des Professoren-Collegiums sehr geschmälert sind, diejenigen des Ministeriums aber — vergrössert; es ist das Institut der Privatdocenten eingeführt, welches früher fehlte, wodurch selbstverständlich eine grössere Mannigfaltigkeit in den Lehrfächern erfolgte. Welche Folgen der neue Ustav für das wissenschaftliche Leben in Russland haben wird, ist schwer vorauszusehen. — Für die Philosophie hat der neue Ustav die Folge, dass Logik und Psychologie nicht obligatorisch für das Staatsexamen sind, und aus der Geschichte der Philosophie bloss die griechische es ist. Trotzdem werden an verschiedenen Universitäten, ausser den oben genannten Cursen, Vorlesungen über Ethik, Metaphysik und Philosophie der Natur gehalten.

Die Universitätsphilosophie, sowie auch diejenige ausserhalb der Lehranstalten, stand immer unter westeuropäischem Einfluss. So war es im 18. Jahrhundert, als die rationalistische französische Philosophie der Aufklärung in der Litteratur herrschte, so ist es auch bis jetzt geblieben. Die einzige litterarische und philosophische Schule, welche nach Selbständigkeit strebt, ich meine die Slawjanophilen, ist ursprünglich unter directem Einfluss von Schelling und Hegel entstanden, denn die ersten Slawjanophilen waren Schüler theils von Schelling und Hegel selbst, theils von Rosenkranz und anderen. Jedoch haben die Slawjanophilen für die Geschichte der Philosophie nichts geleistet.

Die Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie theile ich ein in Uebersetzungen und selbständige historische Untersuchungen. In den 60er und Anfang der 70er Jahre hatten liberale Ideen, die von der Regierung ausgingen, auf verschiedenen Gebieten Leben erzeugt. Eine Folge davon war es, dass man eifrig zu Uebersetzungen schritt, wobei vieles werthvolle, noch mehr werthloses übersetzt wurde, und noch bis jetzt wird, trotzdem die eigene Litteratur reicher geworden und man auf manchen Gebieten — z. B. den Naturwissenschaften — epochemachende Werke besitzt, viel und ohne richtige Wahl übersetzt. Sehr specielle und grosse Werke können nicht auf Absatz rechnen, weil doch die meisten Gelehrten drei bis vier europäische Sprachen kennen. So ist z. B. Zeller's Grundriss der Philosophie übersetzt, nicht aber sein klassi-

sches Werk. Die Uebersetzung von Ueberweg's Handbuch ist wohl angefangen, aber nur bis zur 2. Lieferung gelangt; Baur's, Schwegler's Lehrbücher, Weber's (Histoire de la philosophie) sind übersetzt und finden viele Leser. Von den Werken der Philosophen selbst ist nicht viel übersetzt.

Prof. Karpow gab eine treue Uebersetzung von Plato's Werken (ausgenommen „die Gesetze"). Von Aristotelischen Werken sind übersetzt die Politik, die 3 Bücher von der Seele, die Poetik, (2 mal), die Ethik und die Kategorien. Aus der mittelalterlichen Philosophie ist einiges, besonders aus der Patristik, durch Lehrer an den geistlichen Akademien übersetzt, aus der neueren Philosophie besitzen wir Descartes Discours in 2 Uebersetzungen, die eine ist von Prof. Lubimoff sehr sorgfältig gemacht und mit so ausführlichen Commentaren versehen, dass man aus ihr eine vollständige Biographie und Descartes' ganzes System, besonders seine Physik, kennen lernen kann. Bacon's Werke sind auch übersetzt, aber, wie es scheint, nicht aus dem Texte, sondern aus der französischen Uebersetzung von Riaux. Spinoza's Ethik ist im Jahre 1887 zum zweiten Male übersetzt und von einem russischen Magnaten in geringer Anzahl von Exemplaren herausgegeben worden. Die erste Uebersetzung, die in den 60er Jahren erschien, ist auf Grund einer Verfügung des h. Synod's verbrannt worden. Von Kant's Werken sind nur 2 seiner Kritiken, die Kritik der reinen und die Kritik der praktischen Vernunft übersetzt, — die letztere recht schlecht. Ebenfalls einige Hegel'sche Schriften, da Hegel seiner Zeit an den Universitäten eifrig studirt wurde; noch jetzt trifft man persönliche Schüler Hegel's. So hat der Prof. Redkin, jetzt Mitglied des Reichsrath, in diesem Jahr den I. Band seiner Vorlesungen über Geschichte der Philosophie des Rechts herausgegeben; sie sind im Hegel'schen Geiste verfasst. — In der letzten Zeit haben sich verschiedene Philosophen Geltung verschafft, in Folge dessen wurden ihre Schriften übersetzt und konnten noch stärker wirken. Eine Zeit lang (in den 60er Jahren) war Spencer der Alleinherrscher in der Philosophie, alle seine Werke sind schon oder werden jetzt übersetzt. Seine Schriften haben vielen Beifall und viele Anhänger besonders in den dem Universitätsleben

fernerstehenden Kreisen gefunden. Von unseren Spencerianern ist wohl Michailowski der talentvollste; aber im ganzen muss man sagen, dass Spencer hier zu den überwundenen Standpunkten gehört. Seit Anfang der 80er Jahre hat sich in der öffentlichen Meinung und auch in der Philosophie die conservative Strömung sehr gekräftigt. Mit Spencer zugleich verblasste auch Comte's Einfluss, der nicht so stark werden konnte, aus dem einfachen Grunde, weil seine Werke nicht übersetzt und sogar verboten sind. Der Einfluss Comte's lässt sich in vielen Bearbeitungen der Wissenschaften, besonders den historischen und juristischen, nachweisen. Weniger Einfluss hatte Comte auf die Naturwissenschaften, ja, es erklangen sogar Stimmen, die sein System einer scharfen Kritik unterwarfen. Hier ist besonders Prof. Zinger zu nennen, dessen Rede an der Moskauer Universität „Die exacten Wissenschaften und der Positivismus“ als Muster einer einschneidenden Kritik zu nennen ist. Unter Anderem hat er mit Recht gezeigt, dass in der Mill'schen Logik in dem Capitel von den Schlussketten (II. Buch § 2) das Beispiel, welches als Muster eines geometrischen Beweises angeführt wird, in Wahrheit gar keiner ist und nur zeigt, dass Mill keine Ahnung von geometrischen Beweisen hatte. Wie Spencer in der Philosophie, Comte in der Historie und Jurisprudenz, so herrschte Darwin in den Naturwissenschaften, aber auch diese Herrschaft blieb nicht unumschränkt. Danilewski, der berümte Slawjanophile, Autor des Buches „Russland und Europa“, welches die Begründung der Theorie der Slawjanophilen enthält, schrieb eine sehr umfang- und gedankenreiche Kritik des Darwinismus, welche von darwinistischer Seite durch den Moskauer Prof. Timeryaseff einer Widerlegung unterworfen wurde. — Nach diesen Götzen kamen gemässigtere Richtungen zur Geltung: man fing an namentlich psychologische Werke zu studiren und zu übersetzen, so des Franzosen Ribot, des Engländers Bain, des Deutschen Wundt Werke. Ohne Unterschied wurde das schlechtere wie das gute von Ribot übersetzt. Mill's Logik, welche von Lawroff, der sich später als Socialist entpuppte, — er war Professor der Mathematik in Petersburg — ins russische übersetzt und mit Anmerkungen versehen war, kam auch allmälig um ihr Ansehen und wurde durch Wundt's

und andere Logiken verdrängt. — Der Einfluss der deutschen Philosophie ist wieder gestiegen, besonderen Aufschwung hat das Studium Schopenhauer's genommen. Das erste Bändchen der Moskauer psychologischen Gesellschaft ist ganz Schopenhauer gewidmet; es enthält ausser einer Biographie Schopenhauer's von W. Stein einige Aufsätze über das Ganze und die Theile der Philosophie. Von den Aufsätzen ist Preobrajenski's über Schopenhauer's Erkenntnisstheorie hervorzuheben. Ausser Schopenhauer's Werken sind auch noch Lotze's und Wundt's Werke, sowie Riehl's Kriticismus übersetzt.

Jetzt einige Worte über russische Journale. Prof. Koslow in Kiew hat im Jahre 1887 eine Vierteljahrschrift für Philosophie herauszugeben begonnen, das Unternehmen gedieh aber nicht. Nach einem Jahre hörte das Journal zu erscheinen auf, nicht dass es an Lesern gefehlt hätte, sondern weil Prof. Koslow keine Mitarbeiter berief und später erkrankte. Es muss aber auch gesagt werden, dass seine Wahl des Stoffes keine besonders glückliche gewesen ist. Seit dem Jahre 1884 erscheint in Charkow eine Zeitschrift, „Glauben und Vernunft“, die aus 2 Abtheilungen besteht: in der ersten werden Aufsätze kirchlichen Inhalts, in der zweiten philosophische gedruckt. Zwei Mitarbeiter sind hervorzuheben, der Moskauer Professor der Philosophie Kudrjawzeff. und der Kiew'er Linitzki, beide geben gediegene Aufsätze über theoretische Fragen aus der Philosophie; es erscheinen auch Uebersetzungen in dieser Zeitschrift, z. B. wurde im Jahre 1887 Leibniz's Theodicee übersetzt. Auch in anderen Journalen werden philosophische Aufsätze, auch specielleren Inhalts, gern gedruckt, so z. B. im „Europäischen Boten“; besonders viel Philosophie wird im „Russischen Reichthum“, welches Journal nicht ganz mit Recht so heisst, getrieben.

Ich wende mich jetzt zu den Schriften, welche Geschichte der Philosophie behandeln, und will zuerst diejenigen nennen, welche entweder die gesammte Geschichte der Philosophie oder einen grösseren Abschnitt enthalten. Die älteste Geschichte der Philosophie wurde von Prof. Galitsch im Jahre 1819 in 2 Bänden geschrieben: natürlich hat sie jetzt gar keinen Werth; der Ver-

fasser selbst war ein talentvoller Mensch, hat in Deutschland studirt, stand unter Schelling's Einfluss und wurde im Jahre 1821 das Opfer einer Untersuchung, die gegen die Petersburger Universität gerichtet war. Im Jahre 1839 schrieb der Archimandrit Gawriil eine Geschichte der Philosophie in 6 Bänden. Diese verdient bis jetzt in einer Hinsicht Aufmerksamkeit. Der 6te Band enthält eine Geschichte der russischen Philosophie, die man richtiger Geschichte der Philosophie in Russland nennen könnte. Das Buch enthält Biographien mehrerer Philosophieprofessoren, von denen einige Deutsche waren, z. B. Buhle, der in Moskau vom Jahre 1804—1811 wirkte. Viel interessanter ist das Werk von Prof. Nawitzki[1]), welches die Religion und Philosophie der orientalischen Völker und der Griechen behandelt. Es ist eine selbstständige Arbeit, die überall Quellenkunde und sorgfältige Benutzung der Litteratur bekundet. Der erste Band enthält die Philosophie und Religion des Orients und ist auch jetzt noch, trotz der vielen inzwischen erschienenen Arbeiten, sehr lesenswerth; dasselbe gilt auch vom vierten Bande, der die Alexandriner Periode der griechischen Philosophie behandelt. — Neuerdings hat de Roberty in einem zweibändigen Werke „Die Vergangenheit der Philosophie“ behandelt (Moskau 1886). Der erste Band enthält die Geschichte der Philosophie; das Werk ist auch ins französische übersetzt, hat aber keine Bedeutung, da es keine selbständige Forschung bietet. De Roberty hat auch eine Sociologie in französischer Sprache geschrieben, die vielen Anklang, besonders in Italien, theilweise auch in Deutschland (siehe z. B. Masaryk, Concrete Logik) gefunden hat. De Roberty ist eifriger Positivist, ein Gesinnungsverwandter von Wyrouboff, dem Herausgeber der Revue positive, die nach Littré's Tode an innerer Schwäche eines seligen Todes entschlafen ist. De Roberty's Quellen sind Lange's geistreiche Geschichte des Materialismus, Comte's Philosophie positive, Lewes' Geschichte der Philosophie und Wyrobouff's Aufsätze in seiner Revue. Die Darstellung hat den Zweck, des Autors Standpunkt, der ein modificirter Comteis-

[1]) Die Entwicklung der alten Philosophie verbunden mit den religiösen Ansichten. Kiew. 4 Bände. 1860—1861.

mus ist, zu vertreten. — Mehrere sehr gute Arbeiten über den Orient weist die russische Litteratur auf. Wasilieff's Namen brauche ich nicht zu nennen, da sein Werk, Geschichte des Buddhismus, auch dem deutschen Publicum in 2 Uebersetzungen bekannt ist. Sehr schätzenswerth sind die Beiträge des Professors Minaeff, der sich seit Jahren mit Geschichte des Buddhismus beschäftigt. Im Jahre 1887 hat er ein Werk in 2 Bänden herausgegeben, welches im ersten Bande einige Punkte aus dem Buddhismus behandelt, und im zweiten Texte liefert, die bis dahin unbekannt waren. Ein junger Gelehrter, Georgiewski, Privatdocent an der Universität zu St. Petersburg, hat ein sehr interessantes Buch über China und die Philosophie der Chinesen veröffentlicht („Die Principien des Lebens von China." 1888. St. Petersburg). Seine Ansichten sind der Philosophie China's sehr günstig; er vertrat sie auch in einer Polemik gegen den berühmten, jüngst verstorbenen Reisenden Prschewalski, der eine ganz entgegengesetzte Ansicht über diese Frage hatte. —

Diese sind die grösseren Werke über Geschichte der Philosophie, die wir besitzen. Es fehlt besonders an einer selbständigen Behandlung der neuen Philosophie; dieser Mangel wird jedoch durch eine Uebersetzung des klassischen Werkes von Kuno Fischer ersetzt. Sehr gelesen wird auch die Uebersetzung des tendenziösen Werkes von Lewes, welche zwei Auflagen erlebt hat.

Grössere Abschnitte, oder specielle Theile der Philosophie werden in folgenden Werken behandelt.

Stasulewitz, früher Professor an der Universität St. Petersburg, jetzt Redacteur des „Europäischen Boten" gab einen Versuch einer Uebersicht der hauptsächlichsten Systeme der Philosophie der Geschichte. St. Petersburg 1886. Vico ist mit besonderer Liebe behandelt, Hegel mehr berücksichtigt, als die anderen Autoren. Man könnte das Werk etwa mit Rocholl's Darstellung vergleichen, jedoch ist das russische Werk nicht so reich an historischen Angaben. Neuerdings hat Kareef, Professor an der St. Petersburger Universität, die Philosophie der Geschichte als Wissenschaft behandelt. Sein Werk heisst: „Die Grundfragen der Philosophie der Geschichte." 2. Aufl. 1887. 2 Bände. Der erste Band betrachtet

das Wesen und die Aufgaben der Philosophie der Geschichte, der zweite handelt von „den wissenschaftlichen Grundlagen einer Theorie des Fortschritts". Es wird im ersten Bande gezeigt, dass das Wesen der Geschichte im Fortschritt bestehe, im zweiten Bande wird nach einer Formel für diesen gesucht. Obgleich dies bedeutende Werk nicht zur Geschichte der Philosophie gehört, so kann es doch hier genannt werden, da im ersten Theil die Constructionsversuche der Geschichte aufgezählt werden und am Schluss des Bandes eine vollständige Bibliographie des Gegenstandes mit Bemerkungen des Autors geboten werden. Der Standpunkt des Autors ist im Wesentlichen der Comte'sche, obgleich er diesen modificirt. Der Professor an der geistlichen Akademie in St. Petersburg Karinski gab im Jahre 1873 eine kritische Uebersicht der letzten Periode der deutschen Philosophie heraus. Karinski ist einer der kenntnissreichsten und talentvollsten Philosophen Russlands. Seine Vorlesungen sind geistreich, durchdacht und bekunden vollständige Beherrschung des Stoffes. Viel Eigenthümliches hat seine Auffassung der griechischen Philosophie, und es wäre sehr zu wünschen, dass er seine Vorlesungen einem grösseren Leserkreise zugänglich machte. Karinski handelt in seiner Uebersicht von Fichte, Schelling und Hegel, von Trendelenburg, Lotze, Herbart, von den Halbkantianern (Fries und Apelt), von Schopenhauer und Hartmann. Karinski anerkennt die Grösse und Tiefe der deutschen Philosophie, jedoch ist sein Urtheil, mit welchem er sein Werk beschliesst, im ganzen der deutschen Philosophie nicht günstig. Er meint, a) dass alle nachkantischem Systeme sich einen Weg zum Realen bahnten, ohne sich von den wichtigsten Punkten der kritischen Philosophie loszusagen, b) dass keines dieser Systeme einer Kritik standhält.

Diese Systeme haben nach Karinski alle Ansichten vom Wissen, die auf dem Boden des Kriticismus möglich sind, erschöpft und sind zu keinem dauernden Resultate gelangt, und so steht denn die (deutsche) Philosophie vor einem Dilemma: entweder muss sie zum Subjectivismus der „Kritik" zurückkehren und anerkennen, dass auf diesem Boden keine objective Welterkenntniss möglich ist, oder sie muss alle Resultate der kritischen Philosophie in Frage stellen und nach einer neuen Erkenntnisstheorie suchen. Die Rückkehr zu Kant

im ersten Sinne, meint Karinski, ist unmöglich, denn alle nachkantischen Systeme haben, wenn auch ein jedes einseitig, so viele antikantische Consequenzen gezogen, dass der kantische Kriticismus als ein vollkommen durchlöchertes System erscheinen muss.

So besteht denn die Aufgabe der Philosophie in der Erkenntnisstheorie. — Den Hauptfehler der kantischen Kritik sieht Karinski in der Annahme von Denknothwendigkeiten, welche auf das Sein gültige Anwendung haben sollen. Der Mensch gewöhnt sich an nothwendige Gesetze, welche die Erscheinungen regeln und überträgt diesen Glauben auch auf's Denken selbst, jedoch sei die Annahme von Gesetzen, die das Denken regeln, gar nicht so selbstverständlich, wie es scheine. Keines von den nachkantischen Systemen (Hartmann ausgenommen) hat sich von der Annahme solcher Denknothwendigkeiten frei gehalten; in diesem Gedanken liege das Gemeinsame all dieser Systeme. Karinski meint, dass die vielgerühmte Fragestellung der Kritik „wie sind synthetische Urtheile a priori möglich" gerade der schwächste Punkt des gesammten Buches sei. Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit könne gültigen, aber auch ungültigen Urtheilen zukommen; wir müssen erst die Gründe aufsuchen, weshalb wir die einen Urtheile für allgemein und nothwendig halten, die anderen nicht. Diese Frage ist eine wesentlich psychologische und keine erkenntnisstheoretische. Kant hat nicht bloss angenommen, dass es synthetische Sätze a priori gäbe, die allgemein und nothwendig seien, ehe er untersuchte, welche die logische Berichtigung dieser Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit sei, sondern er setzte auch zugleich voraus, dass eine solche Rechtfertigung aus ihrem Inhalte gar nicht möglich sei.

Ueber deutsche Psychologie handeln zwei Werke: Professor Wladislawleff, Lotze's Schüler, gab ein Werk „Ueber die gegenwärtigen Richtungen der Wissenschaft von der Seele", St. Petersburg 1886, heraus. Es ist dies eine objectiv gehaltene Untersuchung. Der Lotze-Fichte'schen Richtung zollt der Autor die meiste Sympathie; Wundt's psychologische Ansichten werden scharf kritisirt. Professor Troizki (Moskau) handelt in einem zweibändigen Werke über deutsche Psychologie im XIX. Jahrhundert (2. Aufl. 1883). Der erste Band enthält eine sehr gut geschriebene Geschichte der

englischen empirischen Psychologie von Baco bis zur Gegenwart: das Werk hält einen Vergleich mit dem Ribot'schen Buche aus. Der Autor selbst ist ein eifriger Anhänger dieser Richtung, und hat diese in seinen Werken, die über Logik und Psychologie handeln, vertreten. Der zweite Band enthält eine sehr absprechende Darstellung und Beurtheilung der deutschen Psychologie, die nicht auf vollständiger Sachkenntniss beruht. Die Fehler der Darstellung hat der Kiewsche Professor Gogotzki in einer ausführlichen Kritik gerügt. Professor Nic. Grot (Moskau) schrieb eine „Psychologie des Gefühls" (1880), der erste Abschnitt (Seite 1—410) dieses Buches behandelt die Geschichte der Psychologie des Gefühls. Es ist dies eine Erstlingsschrift des thätigen Gelehrten, der sich mehr der theoretischen Philosophie widmet, als ihrer Geschichte. Grot stand unter Spencer's Einfluss; seine sorgfältige Arbeit, in der die Litteratur des Gegenstandes sehr ausführlich angeführt wird, theilt er in zwei Abschnitte, im ersten wird von der Geschichte der Classificationsversuche der psychischen Erscheinungen gehandelt, im zweiten werden die Geschichte der Lust und Unlust-Gefühle und die verschiedenen Classificationen des Gefühls geboten. — Eine Geschichte der Logik gab Prof. Wladislawleff als Beilage zu seiner Logik (1872). Besonders ausführlich ist das Aristotelische Organon betrachtet (Seite 1—64), dann wird die scholastische Logik in ihren Hauptvertretern hergezählt. Hervorzuheben ist dabei die Darstellung der Ars lulliana, dann wird die formale und zuletzt die inductive Logik betrachtet (von Baco bis Bain). Ueber Geschichte der Ethik haben wir zwei Werke. Professor Smirnoff schrieb eine Geschichte der englischen Ethik im 17. Jahrhundert. Erschienen ist blos der erste Band, Kasan 1884. Smirnoff ist ein Kenner der Geschichte der Philosophie, und sein Werk würde in jeder Litteratur Anerkennung finden. Nic. Lange, Privatdocent in Odessa, hat eine Geschichte der sittlichen Ideen im XIX. Jahrhundert (1888) angefangen. Der erste, bis jetzt erschienene Theil, behandelt die deutschen Systeme von Kant bis Hartmann. Der Autor meint, dass die Deutschen und Engländer je eine der sittlichen Idee entdeckt haben, die Franzosen deren zwei. Kant's kategorischer Imperativ wird gepriesen. Kant's Ethik ist mit Sachkenntniss behandelt, im ganzen aber ist der Autor mit

dem allzureichen Material nicht fertig geworden; seiner Kritik fehlt es an Objectivität und Schärfe, jedoch gebricht es N. Lange nicht an Talent, wie dies ein Aufsatz über Aufmerksamkeit in Wundt's philosophischen Studien zur Genüge beweist.

Wir wollen jetzt die Monographien aufzählen, die einzelne Denker oder kürzere Abschnitte ihrer Lehre behandeln; fangen wir mit der alten Philosophie an.

Katkow, der berühmte Moskauer Publicist, fing als bescheidener Professor der Philosophie in Moskau seine Lebenslaufbahn an. In Deutschland hat er seine Ausbildung erhalten und die Schelling'sche Philosophie hatte besondere Anziehungskraft für ihn. Schelling's Lehren versuchte er auf die erste Periode der griechischen Philosophie anzuwenden und daraus entstand ein Buch, welches „Skizzen aus der ältesten Periode der griechischen Philosophie", Moskau 1853, heisst. Katkow's Liebe für die Philosophie hielt nicht allzulange vor, er vertauschte die Philosophie mit der Publicistik, für die er ein ausgesprochenes Talent hatte, und hat in späteren Jahren für die Philosophie eine Art Verachtung gefühlt, denn in den Regeln zum Ustav vom Jahre 1885, welche Katkow verfasste, wird von den philosophischen Fächern blos die Geschichte der griechischen Philosophie verlangt. Es heisst dort, dass es den Professoren der Philosophie frei stehe, ihr System, „falls sie ein solches haben", vorzutragen etc. etc. Prof. Koslow gab im Jahre 1876 zwei Hefte philosophischer Studien heraus. Im ersten sind einige Philosophen aus der ältesten Periode Griechenlands behandelt, doch können diese Studien keinen Anspruch auf selbständige historische Quellenforschung machen. — Plato's Erkenntnisslehre behandelt Prof. Skworzeff, sein Buch ist eine Analyse des Theaitetos; es besteht aus zwei Abtheilungen, von denen die erste die philologische Seite, die zweite den Gedankengang des Dialogs klarzulegen sucht. „Plato's Lehre von Gott" wird von Prof. Linitzki (1876) behandelt. Es ist dies eine werthvolle Untersuchung. Seine Ansicht begründet der Autor im Anschluss an die Dialoge (besonders den Timäos und die Republik) und in durchgängiger und scharfsinniger Polemik gegen deutsche Gelehrte, namentlich Stumpf und Zeller. Das Resultat ist, dass Plato keinen

persönlichen Gott lehrte. Am Schluss wird ein Vergleich zwischen der platonischen und christlichen Theologie gezogen und deren vollständige Differenz gezeigt. Im Jahre 1888 hat Prof. Gilaroff in Kiew ein Buch über die Sophisten geschrieben, es ist dies der erste Theil von den drei versprochenen. Gilaroff sucht zu zeigen, dass die Sophisten eine von den Erscheinungsformen des Zersetzungsprocesses des griechischen Staatslebens seien. Ihr Wesen sei der Subjectivismus, der in Litteratur, Recht, Leben ebenso hervortrete wie in der Philosophie. Also die Sophistik sei nicht Ursache, sondern Folge der Corruption. Prof. Selenogorski's „Aristotelische Psychologie" kann keinen Vergleich mit den ausländischen Arbeiten aushalten. Prof. Kulakowski in Kiew, Philologe, hat eine schöne Rede über Lucrez's de rerum natura 1887 gehalten. Kulakowski will beweisen, dass Lucrez der grösste aller römischen Dichter war. Die beste Arbeit über die griechische Philosophie ist unzweifelhaft Prof. Wladislawleff's „Plotin" 1868; Wladislawleff ist ein gründlicher Kenner von Plotin's Schriften und der Litteratur über Plotin. Prof. Wladislawleff zeigt, dass Plotin mit Unrecht den Emanationslehrern zugerechnet wird. Ausführlich wird Plotin's Psychologie behandelt und ihr Werth für die Jetztzeit gezeigt. Zum Schluss wird Plotin's Verhältniss zu seinen Zeitgenossen behandelt.

Wir haben viele gute Arbeiten über mittelalterliche Philosophie, besonders über die Patristik, denn dies ist ein Thema, welches gern von Professoren der geistlichen Academien für ihre Dissertationen gewählt wird. Freilich werden einige Bücher von einem specifisch orthodoxen Standpunkte geschrieben, der kaum mit objectiver Geschichte vereinbar ist. Ich nenne die Arbeiten von Prof. K. Srokwzeff. Er gab zuerst (1868) eine Geschichte der Kirchenväter heraus; es ist nur der erste Band erschienen und enthält die Patristik. Im Jahre 1870 veröffentlichte er eine Untersuchung über Augustin's Psychologie: er handelt von der Methode, ferner von der empirischen und rationalen Psychologie Augustin's. Augustin's Einfluss wird bis Leibniz und Vico verfolgt. Im Jahre 1871 schrieb er über Leben und Schriften des Dionysios. Ueber Synesius handelt eine fleissige Monographie von Pr. Ostroumoff (1879),

über Tertullian, seine Erkenntnisstheorie und Principien der Religion, Popoff (1880), über Gregor von Nyssa schrieb Tichomiroff (1886) eine sehr ausführliche Arbeit.

Ueber die Epoche des Aufblühens der Wissenschaften und Künste besitzen wir kaum etwas Nennenswerthes. Prof. Grot schrieb über Giordano Bruno, Sadow schrieb über Bessarion.

Wir wollen zur Geschichte der neueren Philosophie übergehen. Obenan ist Smirnoff's Monographie „über Berkeley“ zu nennen, (Warschau 1873) eine fleissige und gute Arbeit. Es werden zuerst die Vorgänger Berkeley's betrachtet (Norris, Collier und andere) im Zusammenhange mit der Frage nach der Realität der Aussenwelt. Am Schluss werden die Gegner Berkeley's (von Reid bis Spencer) einer Kritik unterworfen.

Rousseau behandelt eine Arbeit von Alexeef. 2 Bände 1887. Der erste Band enthält eine interessant geschriebene Biographie, der zweite erzählt die Entstehungsgeschichte des Contrat social und enthält eine Untersuchung über die Staatseinrichtung von Genf und Genf's Geschichte im XVIII. Jahrhundert und das Verhältniss von Rousseau's Theorie zur Genfer Constitution. In den Beilagen hat der Autor den ursprünglichen Text von Rousseau's Contrat social, den er in der Genfer öffentlichen Bibliothek fand, abgedruckt.

Ueber Kant's Philosophie haben wir mehrere Schriften; erstens ist Jurkewitz's weil. Professor in Moskau geistreiche Rede (1882) zu nennen. Jurkewitz zieht eine Parallele zwischen Plato und Kant. Dem Artbegriff nach gehören beide zu den Idealisten, der Species nach seien sie so verschieden wie möglich. Jurkewitz zeigt die Ursachen dieses Unterschiedes und stellt folgende Gegenüberstellung auf.

Plato lehrt, dass nur das übersinnliche Wesen der Dinge erkennbar sei.

Kant: nur die sinnliche Erscheinung ist erkennbar.

Plato: Der Boden der Erfahrung ist das „Land der Träume“, das Streben der Vernunft allein zur übersinnlichen Welt ist ein Streben zum Lichte der Wahrheit.

Kant: Das Streben der Vernunft zum Uebersinnlichen ist ein

Streben ins Land der Träume; die Thätigkeit auf dem Felde der Erfahrung allein ist ein Streben zum Lichte der Wahrheit.

Plato: Echte Erkenntniss haben wir, wenn der Gedanke von den Ideen durch Vermittlung von Ideen zu Ideen sich bewegt.

Kant: Echte Erkenntniss haben wir, wenn unsere Gedanken von Anschauungen ausgehend an der Hand der Anschauungen zu Anschauungen hinzielen.

Plato: Die Erkenntniss des Wesens des menschlichen Geistes, seiner Unsterblichkeit, seiner höheren Bestimmung verdient den Namen der Wissenschaft κατ' ἐξοχήν.

Kant: Dies ist keine Wissenschaft, sondern eine formale Disciplin, welche von unfruchtbaren Versuchen, etwas über das Wesen der menschlichen Seele zu behaupten, abmahnt.

Plato: Die Erkenntniss der Wahrheit ist für den reinen Geist möglich.

Kant: Die Erkenntniss der Wahrheit ist weder für die reine, noch für die Vernunft, welche mit der Erfahrung verbunden ist, möglich. Freilich im letzteren Fall ist Erkenntniss möglich, doch ist dies keine Erkenntniss der Wahrheit, sondern bloss eine Allgemeingültigkeit. Wissenschaft ist nicht in dem Sinne möglich, dass die Wahrheit erkennbar wäre, sondern nur in dem, dass aus den Principien und Formen der Anschauungen allgemeine und nothwendige Urtheile folgen d. h. solche, welche für jede Erfahrung, folglich für jeden Menschen gültig sind. Die Wissenschaft hat alle Bedingungen zu allgemeingültigen Erkenntnissen zu enthalten, aber keine einzige zur Erkenntniss der Wahrheit.

Prof. Kosloff schrieb ein Buch über „die Entwickelung der Raum- und Zeittheorie Kant's. Kiew 1884, in welchem erstens die Vorgänger Kant's, zweitens Kant's eigener Entwickelungsgang in Hinsicht auf die Raum- und Zeittheorie untersucht werden.

Einige Schriften sind Schopenhauer und Hartmann gewidmet. Das Buch vom Fürsten Tzerteleff über Schopenhauer's Philosophie ist eine Erweiterung seiner Leipziger Doctor-Dissertation, welche in deutscher Sprache gedruckt ist. Solowieff's Schrift, „die Krisis der europäischen Philosophie“, Moskau 1874, enthält eine Unter-

suchung über Hartmann's Philosophie als Abschluss des gesammten Entwickelungsganges der deutschen Philosophie seit Kant. Der Schluss des Werkes besteht in folgenden Sätzen:

1) Die Entwickelung der Philosophie zeigt, dass beide erkenntnisstheoretische Richtungen d. h. der Rationalismus und der Empirismus, von denen der erstere eine bloss mögliche, der zweite gar keine Erkenntniss giebt, einseitig und darum falsch sind.

2) Es hat sich gezeigt (in der Metaphysik), dass das absolute Sein nicht aus Wesenheiten besteht, wie man früher annahm, sondern der concrete, einheitliche Geist ist.

3) In der Ethik hat es sich gezeigt, dass das letzte Ziel und höchste Gut nur durch die Gesammtheit aller Wesen, durch den nothwendigen, absolut zweckmässigen Gang der Weltentwickelung erreicht wird; dieses Ziel ist die Vernichtung der Bejahung der Einzelwesen in ihrer Getrenntheit und die Wiederherstellung des Reiches der Geister im absoluten Allgeist. Dieser ersten Schrift des geistreichen Autors folgte bald darauf eine „Kritik der abstracten Principien", in welcher des Autors Talent in einem viel schärferen Lichte erscheint. Solowieff, durch Schelling und Baader stark beeinflusst, ist eine der interessantesten litterarischen Gestalten Russlands. Von der Philosophie hat er sich ab und der Theologie zugewendet. Im vorigen Jahre erschien als die erste Frucht seines theologischen Studiums die „Geschichte der Theokratie", eine Art philosophischer Betrachtung der ältesten Geschichte des Menschengeschlechts. Seine theologischen Studien, welche ihn zur Erkenntniss der Nothwendigkeit der Einigung der katholischen und orthodoxen Kirche geführt, haben ihm viele Feinde zugezogen; auch hat er die Slawjanophilen gegen sich aufgebracht, indem er im „Europäischen Boten" 1888 Danilewski's Buch einer scharfen Kritik unterwarf. Eine Polemik zwischen Solowieff und Strachow, einem bedeutenden Schriftsteller, ist in Folge dieser Arbeit entstanden.

Ich habe in diesen Zeilen anzugeben versucht, was wir in der Philosophie besitzen; vielleicht werde ich ein anderes Mal auf das Bedeutendere im Einzelnen eingehen.

Neuerdings ist ein interessantes philosophisches Buch, ferner eine specielle Zeitschrift für Philosophie erschienen. Das Buch ist vom Fürsten S. Trubetzkoi in Moskau. 1890 gedruckt, und heisst: „Die Metaphysik im alten Griechenland“; das Journal führt den Titel „Fragen der Philosophie und der Psychologie“ und wird vom Moskauer Professor Grot, unter Beihülfe der Moskauer psychologischen Gesellschaft, redigirt.

Das Buch des Fürsten Trubetzkoi, der seit kurzer Zeit Privatdocent der Moskauer Universität ist, enthält eine talentvolle Darstellung der griechischen Religion und Mysterien und der ältesten griechischen Philosophie bis Sokrates. In der Einleitung sucht Fürst Trubetzkoi die Nothwendigkeit und Möglichkeit einer Metaphysik geltend zu machen, indem er den Empirismus einer eingehenden und scharfsinnigen Kritik unterwirft. Die Darstellung zeigt von einem sehr umfassenden Studium der Quellen und der einschlägigen Litteratur. Besonders hervorzuheben ist die Darstellung des Pythagoreismus, dem der Autor eine grosse, vielleicht eine zu grosse Bedeutung beilegt. Jedenfalls ist das Buch als eine erfreuliche Erscheinung in der russischen Litteratur zu begrüssen. — Es ist zu hoffen, dass Grots Unternehmen, eine speciell philosophische Zeitschrift zu gründen, einen besseren Ausgang nehmen wird, als die Koslow'sche Vierteljahrsschrift, da Grot selbst noch ein junger und sehr rühriger Gelehrter ist, der es versteht, die verschiedenartigsten Elemente zu gemeinsamer Arbeit zu vereinigen. Er hat zu seinem Unternehmen alle mitzuarbeiten aufgefordert, die nur einen Namen in der philosophischen Litteratur in Russland haben, so dass Vertreter der verschiedenartigsten Richtungen sich an der Zeitschrift betheiligen. Dies ist dem Redacteur zum Vorwurf gemacht worden, jedoch, wie die Sachen jetzt in Russland liegen, ist es die einzig mögliche Art eine philosophische Zeitschrift zu leiten. Die bisher erschienenen zwei Hefte machen einen angenehmen Eindruck. Die äussere Ausstattung ist eine sehr gute und der innere Werth der Aufsätze ist nicht gering anzuschlagen. Jedes Heft der Zeitschrift zerfällt in zwei Theile, von denen der erstere die Aufsätze enthält, der zweite aber eine Chronik der philosophischen Tageserscheinungen, z. B. der psychologischen Versammlungen zu Paris, und

Kritiken über neuerschienene Bücher des In- und Auslandes bietet. Diese Kritiken sind kurz und treffend, besonders im ersten Hefte. Aus dem Prospect des Prof. Grot wollen wir folgende Sätze hervorheben. „Wir sind vollkommen überzeugt, dass die allernächste und allernothwendigste Aufgabe der Menschheit darin besteht, dass auf dem Boden der . . . Philosophie, der Wissenschaft und des schöpferischen Gedankens . . . eine solche Lebensauffassung gewonnen wird, dass der Mensch aufs neue klare und feste Principien des sittlichen Handelns erlangt . . . Die Auffindung einer solchen Lebensauffassung ist für uns Russen, die wir noch nie nach eigenem Wissen in der Sphäre der abstracten Begriffe und des Lebens gestrebt haben, von besonderem Werth. Bis jetzt haben wir stets mit grösserem oder minderem Enthusiasmus an den verschiedenartigsten philosophischen Richtungen des Westens gehangen, indem wir nur in dem schnellen Wechsel unserer Götzen beständig waren." — Das Ziel der Zeitschrift ist also die Auffindung von Principien für eine nationale Philosophie. Das erste Heft enthält sechs Aufsätze. Der bekannte Philosoph Solowjeff, dessen Aufsätze über die Slawjanophilen neuerdings die russische Gesellschaft ungemein erregten, schreibt über die Schönheit in der Natur (der Aufsatz ist noch nicht beendigt). Professor Koslow weist im Anschluss an das Lehrbuch der physiologischen und pathologischen Chemie von Bunge darauf hin, dass jetzt auch bei den Naturforschern die Nothwendigkeit einer teleologischen Weltauffassung anerkannt wird. Fürst Trubetzkoi sucht in einem geistreich geschriebenen Aufsatze die etwas excentrische These zu begründen, dass das menschliche Bewusstsein nicht bloss eine individuelle, sondern eine collective Function des gesammten menschlichen Geschlechts ist. Privatdocent Lange bringt einen interessanten Aufsatz über die Wirkungen des Haschischs; der Aufsatz beruht auf Experimenten und ist nicht aus Büchern geschöpft. Herr Lesewitsch, ein Philosoph, der sich zur Richtung von Avenarius, Laas und Riehl bekennt, ist vertreten durch einen Aufsatz über indische Philosophie (auf Grund von Senart's Buch Les inscriptions de Piydasi).

Das zweite Heft enthält sieben Aufsätze, von denen fünf die theoretische Philosophie behandeln, während zwei der Geschichte

der Philosophie gewidmet sind. E. Radlow veröffentlicht einige handschriftliche Bemerkungen Voltaire's zu Rousseau's Discours sur l'origine . . . de l'inégalité parmi les hommes, die er in Voltaire's Exemplar gefunden hat. Herr Owsjanniko-Kulikowsky vergleicht die ältesten Lehren der griechischen Philosophen mit den indischen. — Von den fünf Aufsätzen, die der theoretischen Philosophie angehören, enthält der eine eine Fortsetzung (Schischkin: Psychophysische Erscheinungen vom Standpunkte der mechanischen Theorie) und ist noch nicht beendigt. Herr Iwantzow bespricht das Verhältniss von Philosophie und Wissenschaft, Herr Lopatin die gegenwärtigen ethischen Fragen, Herr Swereff behandelt die vexata quaestio der Freiheit des Willens; schliesslich setzt Professor Grot auseinander, was er unter Metaphysik versteht. — Aus dieser Aufzählung der Aufsätze ist zu ersehen, wie mannigfaltig der Inhalt der Zeitschrift ist. Von den meisten Aufsätzen lässt sich sagen, dass sie treffend und interessant sind. Von Interesse für die Leser des Archivs möchte es sein, dass im ersten Heft Prof. Koslow einen genauen Bericht über den Inhalt des ersten Jahrganges des Archivs f. Gesch. d. Philos. gegeben hat. Allem Anschein nach wird das Unternehmen von Prof. Grot guten Erfolg haben und wesentlich zur Hebung der geistigen Interessen in Russland beitragen.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Alfarâbis philosophische Abhandlungen, herausg. von F. Dieterici, Leiden, Brill.
Antoniades, B., Entstehung u. Verfassung d. Staates nach Thomas v. Aquin, Diss., Leipzig.
Baader, Frz. v., Gedanken über Staat u. Gesellschaft, herausg. v. A. Claassen, Gütersloh, Bertelsmann.
Barth, P., Die Geschichtsphilos. Hegels u. der Hegelianer, Leipzig, Reisland.
Baumann, Prof., Geschichte d. Philos. nach Ideengehalt u. Beweisen, Gotha, Perthes.
Beyrich, Rob., Vergl. Darstellung d. philos. Prinzipien bei Plato und Kant, Diss., Leipzig.
Bösch, J. M., Friedr. Alb. Lange, Frauenfeld, Huber.
Brandt, P., Zur Entw. der plat. Lehre v. d. Seelentheilen, Progr., M. Gladbach.
Brandt, S., Ueber das Leben des Lactanz, Leipzig, Freitag.
Burkhard, K. J., Die handschriftliche Ueberlieferung von Nemesius π. φ. ἀ., Wiener Studien XI H. 2.
Cauer, Parteien u. Politiker in Megara u. Athen, Stuttgart, Kohlhammer.
Christ, A. Th., Zu Platon's Apologie u. Kriton, Progr., Prag.
Drews, P., Hartmann's Philos. u. der Materialismus, Leipz., Friedrich.
Falckenberg, R., Aug. Krohn, ein Nekrolog, S.-A., Berlin, Calvary.
Fiebiger, E., Die Selbstverleugnung bei den deutschen Mystikern, 2. Th., Progr., Brieg.
Geil, G., Schiller's Ethik, Strassburg, Heitz.
Goitein, H., Optimismus u. Pessimismus in der jüd. Religionsphilos., Berlin, Mayer u. Müller.
Gomperz, Th., Die Apologie der Heilkunst, eine Sophistenrede, Wiener Akademie, Wien, Tempsky in Comm.
Göttsching, J., Apollonius von Tyana, Leipzig, Frick.
Hartel, W. v., Patristische Studien, I, Leipzig, Freitag.
Heidhues, B., Das Gedicht d. Simonides im Protagoras, Progr., Köln.
Heidmann, K., Der Substanzbegr. von Abälard bis Spinoza, Diss., Berlin.
Hilgenfeld, H., Senecae epistolae morales quo ordine et quo tempore sint scriptae etc., Diss., Jena.
Hertz, W., Aristot. in d. Alexanderdichtungen d. Mittelalters, München, Franz.
Jessen, J., De elocutione Philonis Alexandrini.
Joel, K., Zur Gesch. d. Zahlenprinzipien in der gr. Philos., Zeitschr. f. Philos. Bd. 97, H. 2.
Israel, A., Weigel's Leben u. Schriften, 2. Theil, Progr., Zschoppau.
Kappes, M., Der common sense bei Thom. Reid, München, Huttler.
Klette, Th., Die griech. Briefe des Franc. Philelphus, Greifswald, Abel.
Koeber, R., Repetitorium d. Gesch. d. Philosophie, Stuttg., Conradi.
Koerte, A., Metrodorea, Diss., Bonn.

Krause, J., Quomodo Bonaventura mundum non esse aeternum demonstraverit, Progr., Braunschweig.
Kristeller, S., Pirke Aboth, ins Deutsche übertragen, Berlin, Speyer u. Peters.
Lasswitz, Geschichte der Atomistik, Bd. II, Hamburg, Voss.
Liebscher, H., Charron u. sein Werk de la sagesse, Diss., Leipzig.
Lincke, K., De Xenophontis libris Socraticis, Progr., Jena.
Luthe, W., Die Erkenntnisslehre der Stoiker, Progr., Emmerich.
Massonius, M., Kant's transsc. Aesthetik, Diss., Leipzig.
Meuss, H., Das Dasein nach dem Tode bei attischen Rednern, N. Jahrb. f. Phil. 1889, H. 2.
Mewes, K., Ist Plato's Kriton ein philos. wichtiger Dialog?, Progr., Magdeburg.
Mc Murray, F., Herbert Spencer's Erziehungslehre, Diss., Jena.
Philipson, R., Aesthet. Beitr. zu Kant, Schiller u. Herbart, Progr., Magdeburg.
Rauch, H., Der Einfluss der stoischen Philosophie auf Tertullian, Diss., Halle.
Röhr, Jul., Krit. Untersuchungen über Lotze's Aesthetik, Diss., Halle.
Sallwürk, E. v., Herbart's Lehrjahre, Bielefeld, Helmich.
Schmidt, O., Rousseau u. Byron, Oppeln, Franck.
Schneege, G., Göthe's Verhältniss zu Spinoza, Progr., Pless.
Schrecker, A., Der Religionsbegr. bei Schleiermacher, Diss., Jena.
Schwarcz, J., Kritik d. Staatslehre des Aristoteles, Eisenach, Bacmeister.
Seliger, P., Protagoras' Satz über das Maass aller Dinge, N. Jahrb f. Phil. 1889, H. 6.
Sieburg, Ueber Kant's Lehre von der Kausalität, Progr., Crefeld.
Spiegler, Gesch. d. Philosophie d. Judenthums, Leipzig, Friedrich.
Usener, H., Epikurische Spruchsammlung, Nachtrag, Wiener Studien XII, 1.
Varnbüller, v., Widerlegung d. Krit. d. reinen Vernunft, Leipzig, Freitag.
Voltz, H., Die histor. Skepsis d. 17. u. 18. Jahrh. in Frankreich, Progr., Köln.
Wehrmann, K., Mill's Lehre von der Erziehung, Progr., Kreuznach.
Wendland, P., Die Tendenz d. platon. Menexenus, Hermes 1890, H. 2.
Wiedemann, C., Die Naturwissenschaften b. d. Arabern, Hamburg, Verlagsanstalt.
Wille, Em., Verbesserung einiger Stellen der Kritik der r. Vernunft, Philos. Monatsh. Bd. 26, H. 7.
Windelband, W., Fichte's Idee d. deutschen Staats, Freiburg, Mohr.
Winkler, K., Locke's Erkenntnisslehre u. Aristoteles, Progr., Villach.
Wotke, K., Beitr. zu Leonardo Bruni, Wiener Studien XI, 1.
Wrzecionko, R., Die Gefühlslehre i. d. Dialectik Schleiermachers, Diss., Breslau.
Wülker, Die Shakespeare-Baconfrage, Ber. d. sächs. Ges. d. Wissensch. 1889, IV, S. 217.

B. Französische Litteratur.

Gebhart, E., L'Italie mystique: histoire de la renaissance religieuse au moyen âge, in-12, Paris, Hachette.
Grand-Carteret, J., J.-J. Rousseau jugé par les Français d'aujourd'hui, in-8, Paris, Perrin.
Guardia, J. M., L'histoire de la philosophie en Espagne, Revue Philosophique, juin 1890.
Lipse, Juste, Autobiographie publiée par Bergmans, Gent, Vyt.

I. Verzeichniss der Mitarbeiter.

(Band I—III.)

A. Beiträge.

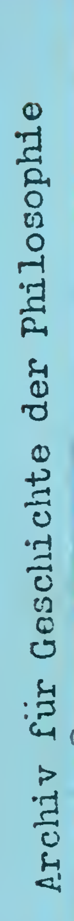
B. Jahresberichte.

II. Verzeichniss der in den Jahresberichten besprochenen Schriften.

III. Verzeichniss der in den Beiträgen einlässlich behandelten Philosophen und philosophischen Materien.






Archiv für Geschichte der Philosophie
B

